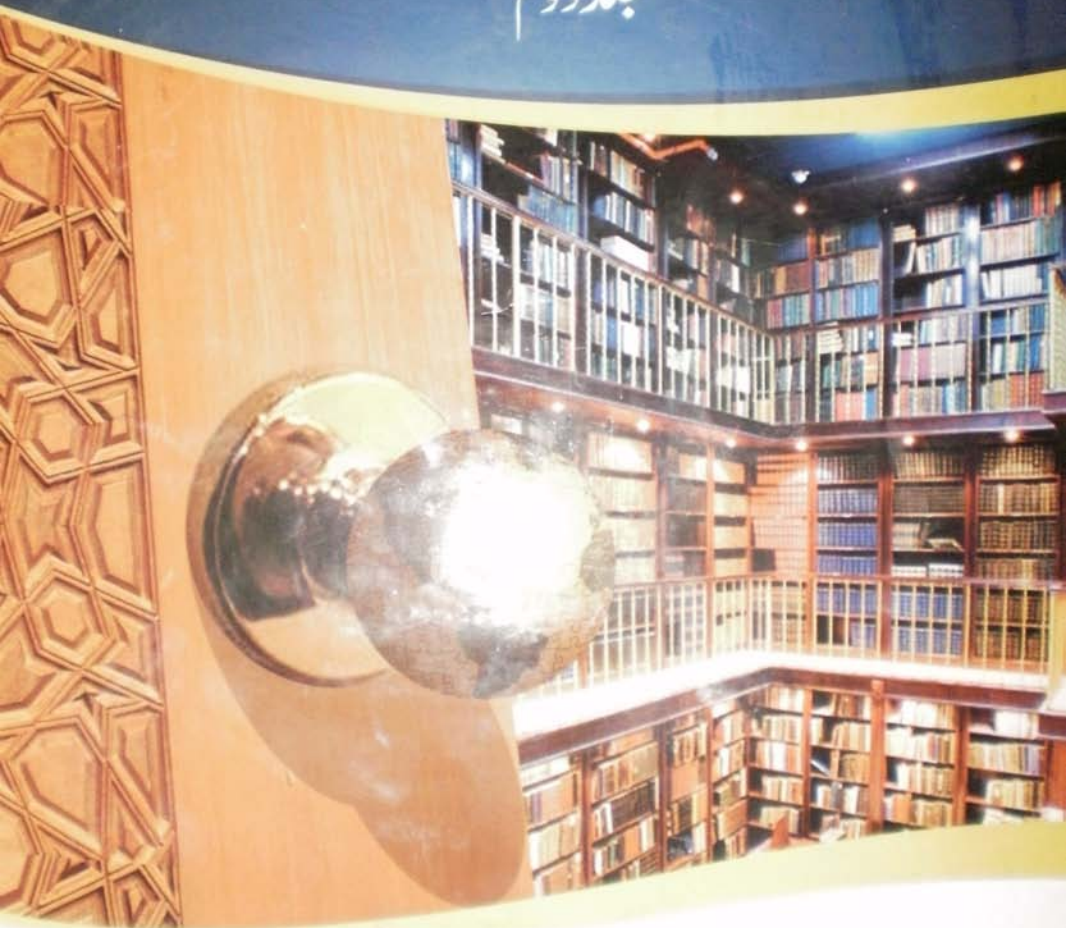


صحیفہ مجلس شرعی

جلد دوم



ترتیب

دارالانعمان

محقق مسائل حدیث مفتی نظام الدین رضوی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ
تو ضروران سے اس کی حقیقت جان لیتے یہ جو بعد میں استنباط کرتے ہیں۔
[۴-الباء : ۸۳]

صحیفہ مجلس شرعی

جلد دوم

مجلس شرعی کے فقہی سیمیناروں کے مقالات اور فیصلے

ترتیب

مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی
ناظم مجلس شرعی

ناشر

دارالنعمان کراچی پاکستان

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جملہ حقوق بحق ناشر محفوظ ہیں۔

تفصیلات

صحیفہ مجلس شرعی (جلد دوم)	:	نام کتاب
محمد نظام الدین رضوی مصباحی	:	ترتیب
520	:	صفحات
مولانا ساجد علی مصباحی، مولانا عرفان عالم مصباحی	:	پروف ریڈنگ
مولانا شاہد رضا مصباحی	:	ناشر
دارالنعمان	:	طبع اول
جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ / مئی ۲۰۰۹ء	:	طبع ثانی
مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور	:	قیمت
رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ / ستمبر ۲۰۰۹ء	:	

دارالنعمان کراچی پاکستان

اجمالی فہرست

ابتدائیہ

(ص ۱۲ تا ص ۲۶)

(۱) کلمات طہبات (۲) مجلس شرعی اور مسائل جدیدہ (۳) شرعی بورڈ اور مجلس شرعی

خطبات

(ص ۲۷ تا ص ۳۳)

(۱) خطبہ استقبالیہ (۲) خطبہ صدارت ۱۴۱۳ھ (۳) خطبہ صدارت ۱۴۲۵ھ

فیصلے

(ص ۳۴ تا ص ۵۰)

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت (۲) دوائی اجارہ

(۳) اعضا کی پیوند کاری (۴) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

(ص ۵۱ تا ص ۱۶۳)

پہلا باب : مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت

(۱) خلاصہ مقالات (۲) سوال نامہ (۳) مقالات

(ص ۱۶۵ تا ص ۳۰۸)

دوسرا باب : دوائی اجارہ

(۱) سوال نامہ (۲) مقالات

(ص ۳۰۹ تا ص ۴۱۰)

تیسرا باب : علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

(۱) سوال نامہ (۲) مقالات

(ص ۴۱۱ تا ص ۵۲۰)

چوتھا باب : اعضا کی پیوند کاری

(۱) سوال نامہ (۲) مقالات

تفصیلی فہرست ابتدائیہ

صفحہ	اسماء گرامی	عناوین	شمار
۱۴	سرپرست مجلس شرعی حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی	نگارشات طبیات	۱
۱۳	صدر مجلس شرعی حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ	مجلس شرعی اور مسائل جدیدہ	۲
۱۷	ناظم مجلس شرعی محمد نظام الدین رضوی غفرلہ	شرعی بورڈ اور مجلس شرعی	۳

خطبات

۲۸	عزیز ملت حضرت مولانا عبدالحفیظ صاحب قبلہ دام ظلہ	خطبہ استقبال	۱
۳۳	فقیر الہند حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمہ اللہ تعالیٰ	خطبہ صدارت ۱۴۱۳ھ	۲
۳۸	عمدۃ المحققین حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ	خطبہ صدارت ۱۴۲۵ھ	۳

فیصلے

۴۴	مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت	۱
۴۶	دوامی اجارہ (پٹنہ اور پگڑی کے احکام)	۲
۴۷	علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال	۳
۴۹	اعضا کی پیوند کاری	۴

پہلا باب : مشترکہ سرمایہ کمپنی

۵۲	حضرت علامہ محمد احمد مصباحی	خلاصہ مقالات بعنوان مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت	۱
۶۳	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	تفصیلی سوال نامہ بابت مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار	۲

ارباب مقالات و آراء فتاویٰ

صفحہ	منصب اور پتہ	اسماء گرامی	شمار
۷۶	مفتی مرکزی دارالافتاء، بریلی شریف	حضرت علامہ قاضی عبدالرحیم دستوی	۱
۷۷	شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور، پاکستان	حضرت علامہ محمد الکریم شرف قادری	۲
۷۹	استاذ و مفتی جامعہ نعیمیہ، مراد آباد	حضرت مولانا مفتی محمد الیاس نعیمی	۳

۷۹	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	محمد نظام الدین رضوی	۴
۱۲۰	پورنیہ	حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمن مظفر رضوی	۵
۱۲۸	مہتمم تنظیم المسلمین، پورنیہ	حضرت مولانا مفتی رحمت حسین کلیسی	۶
۱۲۹	استاذ مفتی دارالعلوم رضویہ، کھنوں، راجستھان	حضرت مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی	۷
۱۳۰	صدرالمدارسین جامعہ امداد العلوم، مہنار، سدھارچھنگر	حضرت مولانا مفتی زین العابدین شمس	۸
۱۳۰	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	جناب مولانا شمس الہدی مصباحی	۹
۱۳۲	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی	۱۰
۱۳۲	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو	جناب مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی	۱۱
۱۳۶		مناقشہ	

۱۳۸	تحقیقی سوالات و مقالات بابت مشترکہ سرمایہ کمپنی
-----	---

ارباب تحقیقات

۱۳۹	رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	۱
۱۴۳	استاذ دارالعلوم اسحاقیہ، جودھ پور، راجستھان	جناب مولانا مفتی شیر محمد خاں رضوی	۲
۱۴۵	استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد، منو	جناب مولانا نصر اللہ رضوی	۳
۱۵۲	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	جناب مولانا صدر الوری قادری	۴
۱۶۰	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو	جناب مولانا ابوالحسن مصباحی	۵

دوسرا باب : دوائی اجارہ

۱۶۶	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	سوال نامہ بابت غلو یا دوائی اجارہ	۱
-----	-----------------------------	-----------------------------------	---

اصحاب مقالات و آراء و فتاویٰ

شمار	اسماء گرامی	منصب اور پتہ	صفحہ
۱	حضرت مولانا مفتی محمد صالح قادری	استاذ دارالعلوم مظفر اسلام، ربرلی شریف	۱۷۶
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، مظفر گڑھ	۱۸۲

۲۱۳	استاذ دارالعلوم غریب نواز، الہ آباد	حضرت مولانا مفتی شعیب احمد شریانی
۲۱۶	صدر المدینہ، الجملہ الغوثیہ، اترولہ، ملرام پور	حضرت مولانا مفتی عنایت احمد نعیمی
۲۱۸	استاذ دارالعلوم مظفر حق، ٹانڈہ، امبیڈکر نگر	حضرت مولانا مفتی محمد ایوب رضوی
۲۱۹	دارالقضا، ادارہ شریعہ، کیتھون، کوٹہ، راجستھان	جناب مولانا مفتی اختر حسین
۲۲۱	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	جناب مولانا شمس الہدی رضوی مصباحی
۲۲۲	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو	جناب مولانا صدر الوری قادری مصباحی
۲۳۰	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو	جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی
۲۵۷	استاذ فیض العلوم، جمشید پور	جناب مولانا مفتی عابد حسین مصباحی
۲۶۳	استاذ دارالعلوم عزیز، نچلول بازار، مہراج گنج	جناب مولانا مصباح علی رشیدی مصباحی
۲۶۷	استاذ جامعہ عربیہ، ضیاء العلوم، کیچی باغ، بنارس	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی
۲۷۳	استاذ مدرسہ فیض النبی، کٹھمرہ، ہزاری باغ	جناب مولانا محمد انور نظامی مصباحی
۲۷۷	استاذ دارالعلوم ربانیہ، باندہ	جناب مولانا اختر حسین بستوی

۲۸۰	تنقیمی سوالات و مقالات دوائی اجارہ
-----	------------------------------------

ارباب تحقیقات

۲۸۱	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	محمد نظام الدین رضوی، مصباحی
۲۸۸	استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد، منو	جناب مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی
۲۹۲	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو	جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی
۳۰۱	استاذ دارالعلوم عزیز، نچلول بازار، مہراج گنج	جناب مولانا مصباح علی رشیدی مصباحی
۳۰۲	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی
۳۰۳	استاذ دارالعلوم ربانیہ، باندہ	جناب مولانا اختر حسین قادری بستوی
۳۰۶	استاذ جامعہ عربیہ، ضیاء العلوم، کیچی باغ، بنارس	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی
۳۰۷	استاذ مدرسہ فیض النبی، کٹھمرہ، ہزاری باغ	جناب مولانا محمد انور نظامی مصباحی

تیسرا باب : علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

۱	سوال نامہ بابت علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	۳۱۰
---	--	-----------------------------	-----

اصحاب مقالات و آراء و فتاویٰ

شمار	اسماء گرامی	منصب اور پتہ	صفحہ
۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ و رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۱۵
۲	حضرت مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی	استاذ دارالعلوم رضائے مصطفیٰ، ہوگیان نگر، کوئٹہ، پاکستان	۳۱۸
۳	حضرت مولانا مفتی عنایت احمد نعیمی	استاذ الجامعۃ الفوئیدہ، اتروہ، ٹبرام پور	۳۱۹
۴	جناب مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۲۱
۵	جناب مولانا مفتی بدر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۲۳
۶	جناب مولانا صدر الروری قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۲۷
۷	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۲۹
۸	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، کچی باغ، بہارکس	۳۳۰
۹	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ، خیر آباد، سلطان پور	۳۳۵
۱۰	جناب مولانا محمد انور نظامی مصباحی	استاذ مدرسہ فیض النبی، گلگھرہ، ہزاری باغ	۳۳۶
۱۱	جناب مولانا عابد حسین مصباحی	استاذ مدرسہ فیض العلوم، جھید پور	۳۳۵
۱۲	جناب مولانا اختر حسین بستوی	استاذ دارالعلوم علیہ، احمد اشانی، بستوی	۳۳۶
۱۳	جناب مولانا صاحب علی رشیدی مصباحی	استاذ مدرسہ اشرفیہ انوار العلوم، کھڈ بازار، کشی نگر	۳۵۳
۱۴	جناب مولانا غلام حسین مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۵۵
۱۵	جناب مولانا ارشاد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۵۷
۱۶	جناب مولانا محمد مسیح اللہ فیضی	استاذ مدرسہ فیض العلوم، محمد آباد	۳۶۶
۱۷	جناب مولانا محمد ابوالحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو	۳۶۷
۱۸	جناب مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۷۱
۱۹	جناب مولانا ڈاکٹر محبت الحق رضوی	دارالافتاء، گھوسی، منو	۳۷۳

تحقیقی سوالات و مقالات بابت علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

ارباب تحقیقات (بار اول)

شمار	اسماء گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ ورکن مجلس شرقی جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۷۷
۲	حضرت مفتی مطیع الرحمن رضوی مظفر	ادارہ شریفہ، پٹنہ	۳۸۸
۳	جناب مولانا مفتی بدر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۹۱
۴	جناب مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۹۱
۵	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، یکٹی باغ، بنارس	۳۹۲
۶	جناب مولانا ارشد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۳۹۳
۷	جناب مولانا محمد ابوالحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوئی، مکو	۳۹۸

ارباب تحقیقات (بار دوم)

شمار	اسماء گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	تاج الشریعہ حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری، مدظلہ العالی	بریلی شریف	۴۰۲
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ ورکن مجلس شرقی جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۴۰۴
۳	جناب مولانا غلام علی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۴۰۸
۴	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، یکٹی باغ، بنارس	۴۰۹
۵	جناب مولانا مفتی آل مصطفیٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوئی، مکو	۴۱۰
۶	جناب مولانا اختر حسین قادری استوی	استاذ دارالعلوم علیہ، قندھار شاہی پستی	۴۱۰
۷	جناب مولانا محمد ابوالحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوئی، مکو	۴۱۰

چوتھا باب : اعضا کی پیوند کاری

۱	سوال نمبر ۱ بابت اعضا کی پیوند کاری	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	۴۱۲
---	-------------------------------------	-----------------------------	-----

اصحاب مقالات و آرا و فتاویٰ

شمار	اسماء گرامی	منصب اور پتے	صفحہ
۱	حضرت علامہ خواجہ مظفر حسین رضوی	استاذ دارالعلوم نورانی، چچ و محمد پور فیض آباد	۴۱۹
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ	۴۳۰
۳	جناب مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی	استاذ دارالعلوم رفعتاے مصطفیٰ، دوگیاں نگر کوئٹہ	۴۳۳
۴	جناب مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی	استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد گوہرہ منو	۴۳۳
۵	جناب مولانا شمس الہدی رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۴۳۷
۶	جناب مولانا نقیس احمد مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ	۴۴۱
۷	جناب مولانا صدر الوری قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ	۴۴۷
۸	جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی منو	۴۵۵
۹	جناب مولانا عبدالغفار عظمیٰ مصباحی	استاذ دارالعلوم اشرفیہ ضیاء العلوم، فتح آباد، منو	۴۶۰
۱۰	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ مدرسہ عربیہ ضیاء العلوم، گنگی باغ، بنارس	۴۶۶
۱۱	جناب مولانا مفتی عابد حسین مصباحی	استاذ فیض العلوم، جوشید پور	۴۷۰
۱۲	جناب مولانا محمد سلیمان مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ، شیر آباد، سلطان پور	۴۷۱
۱۳	جناب مولانا محمد اختر کمال مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۴۷۱
۱۴	جناب مولانا غلام حسین مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۴۷۳
۱۵	جناب مولانا ارشاد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۴۷۴
۱۶	جناب مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور	۴۸۴
۱۷	جناب مولانا ابوالحسن قادری مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی منو	۴۹۲
۱۸	جناب مولانا مسیح اللہ فیضی مصباحی	استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، محمد آباد، منو	۴۹۶

منتخبی سوالات بابت اعضا کی پیوندکاری

منتخبی جوابات بابت اعضا کی پیوندکاری

تشقیقات (بار اول - و - بار دوم)

شمار	اصحاب تشقیقات و آرا	منصب اور پتہ	صفحہ
۱	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ و رکن مجلس شرقی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۳۹۹
۲	محمد نظام الدین رضوی مصباحی	استاذ و رکن مجلس شرقی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۰۷
۳	حضرت علامہ مفتی محمد مطیع الرحمن رضوی مفضل	ادارہ شرعیہ، پٹنہ	۵۰۸
۴	جناب مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۰۸
۵	جناب مولانا بدر عالم مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۰۹
۶	جناب مولانا آل مصطفیٰ مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو	۵۰۹
۷	جناب مولانا مفتی عزیز احسن رضوی	استاذ جامعہ قادریہ مظہر العلوم، علی پور، مالہ، بنگال	۵۰۹
۸	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ نیاء العلوم، بنارس	۵۱۱
۹	جناب مولانا قاضی فضل احمد مصباحی	استاذ جامعہ عربیہ نیاء العلوم، بنارس	۵۱۲
۱۰	جناب مولانا اختر کمال مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۱۲
۱۱	جناب مولانا ارشاد احمد رضوی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۱۳
۱۲	جناب مولانا محمد ابوالحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی	۵۱۵
۱۳	جناب مولانا محمد ابوالحسن مصباحی	استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی	۵۱۸
۱۴	جناب مولانا محمد عالم علی مصباحی	استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور	۵۱۹
۱۵	جناب مولانا اختر حسین	استاذ دارالعلوم علیمیہ، ندہ اشائی ہستی	۵۱۹



صحیفہ مجلس شریعی - جلد دوم

ابتدائیہ

کلمات طیبات

سرپرست مجلس شرعی حضرت عزیز ملت دام غلیہ العالی

باسمہ تعالیٰ و بکریم حبیبہ الاعلیٰ

مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور کا شہرہ آفاق شعبہ ہے، اس کا بنیادی مقصد جدید فقہی مسائل کا اجتماعی حل اور نئے قانون کی فقہی تربیت ہے، اس شعبے کا قیام ۱۳۱۳ھ / ۱۹۹۲ء میں عمل میں آیا، مجلس شرعی کے پہلے سرپرست و نگران شارح بناری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ تھے۔ ان کی حیات میں کئی کامیاب فقہی سیمینار ہوئے، جن میں یقین ہے کہ ان کا روحانی فیضان آج بھی جاری ہے۔ مجلس شرعی کے اب تک سولہ فقہی سیمینار ہو چکے ہیں، سیمینار میں ہماری کوشش ہوتی ہے کہ زیادہ سے زیادہ تعداد میں ملک بھر سے نامور علماء اور مفتیان کرام شریک ہوں، بفضلہ تعالیٰ ہم اپنے اس نیشنل میں بڑی حد تک کامیاب ہیں۔ سیمینار میں مقالات کی تخصیص پیش کی جاتی ہے۔ منتخب طلب امور پر اہل علم بحثیں کرتے ہیں پھر اتفاق رائے سے جو کچھ طے ہوتا ہے اسے فیصلے کے طور پر نوٹ کر لیا جاتا ہے۔ سیمینار کے فیصلے اور دیگر اہم تفصیلات ماہنامہ اشرفیہ میں سال بہ سال شائع کر دی جاتی ہیں۔

مقالات کی ترتیب و اشاعت یقیناً بڑا محنت طلب کام ہے، مقالات کی پہلی جلد کئی سال پہلے منظر عام پر آ گئی تھی، اب یہ دوسری جلد "صحیفہ مجلس شرعی" کے نام سے آپ کے ہاتھوں میں ہے۔ باقی مقالات کی تخصیص و ترتیب کا کام بھی جاری ہے۔

پیش نظر صحیفہ میں حسب ذیل چار عنوانات پر مقالات اور محققہ فیصلے شامل ہیں:

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی (شرکت و سرمایہ کاری)

(۲) دو امی اجارہ (گجڑی کے مسائل)

(۳) اعضا کی پیوند کاری

(۳) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

سیمینار کے نظم و نسق اور مقالات کی ترتیب و اشاعت میں سراج المصباح حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کا بنیادی کردار ہے، بڑی محنت اور سلیقہ مندی سے انھوں نے مقالات کو مرتب کیا ہے۔ مفتی صاحب موصوف جامعہ اشرفیہ کے صدر شعبہ افتاء اور مجلس شرعی کے ناظم ہیں، مولیٰ تعالیٰ انھیں صحت و سلامتی اور اسی عزم و حوصلے کے ساتھ تادیر سلامت رکھے، اسی کے ساتھ میں مجلس شرعی کے اراکین، مقالہ نگار حضرات اور سیمیناروں میں شریک ہونے والے علماء اور مفتیان کرام کا بھی شکر گزار ہوں۔ اللہ تعالیٰ علمائے اہل سنت کو اپنے حفظ و امان میں رکھے اور انھیں دین متین کی مخلصانہ خدمت کی توفیق عطا فرمائے۔ رب قدر مجلس شرعی اور الجملۃ الاشرفیہ کے معاونین و مخلصین کو دارین کی سعادتوں سے سرفراز فرمائے۔ آمین بجاہ سید المرسلین علیہ الصلوٰۃ والسلام۔ ہمیں امید ہے کہ یہ صحیفہ انشاء اللہ اہل علم و افتاء کے درمیان قدر کی نگاہ سے دیکھا جائے گا۔

فقہاء و دعا جو دعا گو

عبدالحق عظمیٰ مدظلہ

۳۰ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ / ۳۰ مارچ ۲۰۰۹ء

مجلس شرعی اور مسائل جدیدہ

اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری بریلوی قدس سرہ (۱۲۷۲ھ — ۱۳۳۰ھ) کی ذات علوم و فنون کا ایسا مخزن تھی جس سے ہر فن کے شناسکاروں کی رہنمائی اور دست گیری ہوئی، لیکن انھوں نے اصلاح عقائد اور اصلاح اعمال کو اپنے اہم قلم کی خاص جولان گاہ بنایا۔ اسی لیے ہمیں عقائد و فقہ کے ابواب میں ان کے رجعات قلم کا عظیم ذخیرہ ملتا ہے۔ ان کی بارگاہ میں بہت سے نوید مسائل بھی پیش کیے گئے اور انھوں نے اپنی خدا و انقلاہت و بصیرت سے انھیں اس قدر مفصل اور دل طور پر حل کیا کہ دیکھنے والے ماہرین حیران و ششدر رہ گئے۔ یہاں بطور نمونہ درج ذیل رسائل کا تذکرہ کافی سمجھتا ہوں:

① کمل الفیہ الفہام فی احکام قرطاس الدرلعم۔ ۱۳۲۳ھ

پہلے سونے چاندی کے سکہ اور کسی دھات کے پیسے پختے تھے۔ جب کرنسی نوٹ معرض وجود میں آیا تو علمائے مکہ مکرمہ نے اس سے متعلق کئی اہم سوالات مرتب کیے اور اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی خدمت میں پیش کیے۔ جواب میں مکہ مکرمہ کے اندر ہی اعلیٰ حضرت نے یہ رسالہ تصنیف کیا جس نے نوٹ سے متعلق تمام گوشوں کا بصیرت افروز حل پیش کر دیا۔

② الاحلی من الشکر لطلبة شکر رؤسہ۔ ۱۳۰۳ھ

دوسرے حل کی شکر صاف کرنے میں جاندار کی ہڈیوں کا استعمال ہوتا تھا۔ اس کے باعث اس شکر کی طہارت و نجاست اور حلال و حرمت سے متعلق سوال ہوا۔ جواب تو مختصر ہے لیکن اس جواب کی تمہید و تحقیق میں جو مقدمات سپرد قلم ہوئے ہیں وہ بڑے مفصل، جامع اور حقائق افروز ہیں جن کی روشنی میں فقہائے شمار دوسرے مسائل کا حل تلاش کر سکتے ہیں۔

③ الشمس و القمر لمن عہد منی اذر۔ ۱۳۱۱ھ

ڈاک کے ذریعہ روپے بھیجنے کے لیے جب ”منی آذر“ کا سلسلہ جاری ہوا تو شرعی نقطہ نگاہ سے اس کی حقیقت اور حکم کے بارے میں کئی سوالات رونما ہوئے۔ بعض ایسا زمانہ ان کے جواب میں بڑی بڑی عجیب عجیب باتیں لکھ گئے۔ لیکن اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا یہ رسالہ منی آذر سے متعلق تمام گوشوں کا احاطہ کرتے ہوئے سب کا ایسا حکم واضح کرتا ہے جس کے سامنے آج موافق و مخالف سب کی گردنیں خم ہیں۔

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے بعد بھی نئے مسائل پیدا ہوتے رہے اور ان کے خوان علم سے فیض یافتہ فقہاء ان کا شرعی حل پیش کرتے رہے اور امت مسلمہ ان کے جوابات سے فیض یاب ہوتی رہی۔ اس سلسلے میں صدر الشریعہ علامہ امجد علی

اعظمیٰ رضوی (۱۲۹۶ھ — ۱۳۶۷ھ) اور مفتی اعظم علامہ شاہ مصطفیٰ رضا قادری بریلوی (۱۳۱۰ھ — ۱۳۰۲ھ) رحمہما اللہ رحمۃً واسعۃً کے نام خاص طور سے پیش کیے جاسکتے ہیں۔

لیکن بیسویں صدی عیسوی کے اواخر تک معیشت، تجارت، صنعت و حرفت، طب و جراحہ حتیٰ کہ عبادت وغیرہ سے متعلق بھی نئے مسائل کی اس قدر کثرت ہو گئی کہ علمائے عصر کے لیے سب کو سینا اور ہر ایک کا تشفی بخش حل پیش کرنا دشوار ہو گیا خصوصاً انفرادی طور پر کسی مفتی کا ان سب سے عہدہ برآ ہونا بڑا سنگین مسئلہ بلکہ لایفیل عقدہ بن گیا۔

جب حکومت کے ساتھ تجارت، معیشت، صنعت، طبابت وغیرہ میدانوں میں مسلمانوں کا غلبہ تھا تو اہل اسلام بالعموم کسی پیش قدمی سے پہلے شرعاً اس کے جواز و عدم جواز پر بھی غور کر لیتے۔ اور عموماً اپنا قدم جواز ہی کی راہ میں اٹھاتے۔ اور اگر کسی نے کوئی غلط اقدام کیا تو علمائے عصر کی بروقت تنبیہ سے اس کا خاتمہ یا بڑی حد تک اس کی روک تھام ہو جاتی۔

لیکن جب ان سب میدانوں میں یہود و نصاریٰ کا غلبہ ہوا تو وہ جائز و ناجائز کی پروا کیے بغیر بے شمار نئی نئی اسکیمیں اور نئی نئی صورتیں نکالتے اور دنیا بھر میں انھیں عام کرنے پر کمر بستہ ہو گئے۔ ان کے سامنے صرف نفع عاجل کا حصول ہے۔ شریعت سے انھیں کوئی سروکار نہیں۔ مسلم حکومتوں میں بھی شریعت کی گرفت ڈھیلی ہو چکی ہے۔ ساتھ ہی بلند ہمتی، صحیح منصوبہ بندی اور جائز کے ذریعہ ناجائز سے دلیرانہ مقابلے کا بھی فقدان ہے۔ اس لیے شرور و مفاسد کا دائرہ روز افزوں ہے۔ اور حق کی آواز تہاتر مدح و مہم اور کمزور۔

لیکن خدا کا شکر ہے کہ ان حالات میں بھی بہت سے مسلمان جائز و ناجائز اور حلال و حرام کی تفریق کر کے جائز و حلال ہی کو اپنانے کا حوصلہ رکھتے ہیں مگر ان کے پاس شریعت کا علم نہیں، اس لیے شش و پنج میں مبتلا رہتے ہیں۔ اب شرعی و دینی رہنماؤں کا یہ فریضہ ہوتا ہے کہ نئی نئی صورتوں کا ماہرانہ جائز و لیس اور ان سے متعلق شرعی احکام واضح کر کے پریشان حال امت کی دست گیری فرمائیں۔

اسی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے جامعہ اشرفیہ کے سربراہ اعلیٰ، عزیز ملت حضرت مولانا شاہ عبدالغنی صاحب دام غلہ نے جامعہ کے صدر شعبہ افتاء شارج بخاری حضرت مفتی محمد شریف الحق امجدی علیہ الرحمہ کو اس طرف متوجہ کیا اور کئی باری گفت و شنید اور تحریک و اصرار کے بعد علمائے اشرفیہ کی ایک نشست میں ۲۳ جمادی الآخرہ ۱۳۳۳ھ مطابق ۱۹ دسمبر ۱۹۹۲ء کو مجلس شرعی کا قیام عمل میں آیا۔

حضرت شارج بخاری اس راہ کی مشکلات سے بخوبی آشنا تھے، اس لیے پیش قدمی میں انھیں سخت تامل تھا اور بعد کے تجربات نے تو سب پر واضح کر دیا کہ کسی کیسی دشواریوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے لیکن خدا کا شکر ہے کہ کام جاری ہے اور اہل انصاف و عزیمت کی مساعی ہمارے بار آور ہو رہی ہیں۔

سراج المسلمین حضرت مفتی محمد نظام الدین رضوی صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ مبارک پور نے جب سے اس کی

"اشترط الربح متفاوتا صحيح بخلاف اشترط المحسران"۔ (رد المحتار ص ۳۶۹، ج ۳)

اس کے علاوہ ترجیحی حصص والے شرکا کے لیے نفع کی مقدار متعین ہوتی ہے، مثلاً اتنے روپے پراتنے روپے۔

جب کہ شرکت شرعی میں نفع کی مقدار متعین نہیں ہوتی بلکہ نفع جز شائع کے لحاظ سے ہوتا ہے اور نفع کی کوئی مقدار متعین کرنا ناجائز و باطل ہے، بخیر الابصار و کنز الدقائق میں ہے

"وتعقد بالشرط در اھم مسماة من الربح لأحدھما"۔ (علی هامش رد المحتار ص ۳۷۶، ج ۳)
علی هامش البحر ص ۱۹۱، ج ۵

ترجیحی حصص کس عقد میں داخل ہیں؟ مگر اب سوال یہ ہے کہ ترجیحی حصص فتوہ مشرورہ میں کس عقد کے تحت داخل ہیں؟

فتوہ مشرورہ کی تعلیقات پر غور کرنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ ترجیحی حصص "قرض" کے تحت داخل ہیں، بخیر الابصار میں قرض کی تعریف ان الفاظ میں ہے:

"عقد مخصوص برد علی دفع مال مثلی لآخر لیرد مثله"۔ (علی هامش الشامی ص ۱۹۱، ج ۱)
ترجیحی حصص والے مال مثلی نفع کی ایک متعین مقدار کی شرط کے ساتھ کمپنی کو دیتے ہیں اور کمپنی بھی انھیں نفع کی طے شدہ مقدار کے ساتھ تنوع شدہ رقم کا مثل واپس کرتی ہے تو یہ قرض مشروط بالنفع ہوا جو عند الشرع رہا ہے۔ "کمل قرض سر نقفا فهو ربا"۔ (الحديث)

اس نظریہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مساواتی حصص والے شرکا کے درمیان نفع اسی صورت میں تقسیم ہوتا ہے جب کہ ترجیحی حصص والے شرکا کو مطمئن کر دیا جاتا ہے تو بالقرض کمپنی میں اتنا ہی نفع ہوا جتنا ترجیحی حصص والوں کے لیے طے ہوا ہے۔ تو سارا نفع انھیں لوگوں کو ہوگا اور مساواتی حصص والوں کو کچھ بھی نفع نہیں ملے گا اور یہ صورت عیناً قرض بالہبات کی ہے، شرکت کی نہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ "تعقد بالشرط در اھم مسماة من الربح لأحدھما" کے ذیل میں فرماتے ہیں:
"بيان القطع أن اشترط عشرة در اھم مثلاً من الربح لأحدھما يستلزم اشترط جميع الربح له علی تقدير أن لا يظهر ربح إلا العشرة والشركة تقتضي الاشتراك في الربح وذلك يقطعها فتخرج إلى القرض أو المضاعفة كما في الفتح"۔

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص یا تو قرض کے تحت داخل ہیں یا ہبات کے تحت۔ اگر قرض کے تحت داخل ہیں تو یہ مشروط بالنفع ہونے کی وجہ سے رہا ہے، لیکن اگر یہ ہبات کے تحت داخل ہیں تو ان کے بھی جواز کا پہلو نظر آتا ہے، اس سلسلے میں ہم پہلے ہبات کے مفہوم پر یہ تاثرین کرتے ہیں۔ علامہ ابن بن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"أما المضاعفة فلاها معتادة في عقد الشركة و في القاموس: المضاعفة الشريك والمراد هنا دفع المال لآخر ليعمل فيه علی أن يكون الربح لرب العمال ولا شيء للعامل"۔ (البحر الرائق ص ۱۹۱، ج ۵)
اور کنز الدقائق و دیگر متون میں ہے:

ہیں۔ ذلک فضل اللہ یؤتہ من یشاء، واللہ ذو الفضل العظیم۔

مجلس شرعی کے اغراض و مقاصد میں سیمیناروں کے مقالات، ابحاث اور فیصلوں کی اشاعت بھی شامل ہے۔ پہلے سیمینار کے دو موضوعات [اکٹل آ میز دو، اور انشورنس] کے مقالات تو شائع ہو گئے۔ بعد کے سیمیناروں کی بحثوں کو کیسٹوں سے قلم بند کرنا بڑا دشوار ہوا اور تعویق در تعویق ہوتی گئی، یہاں تک کہ مزید سیمیناروں کے ساتھ خود مقالات ہی کا حجم بہت زیادہ ہو گیا۔ ہمیں جواب دینے لگیں لیکن:

مفتی غیثت کہ آساں نہ شود ❁ مردہ باید کہ ہر اسان نہ شود

مٹے یہ ہوا کہ مقالات کو پانچ پانچ سو صفحات کی جلدوں میں تقسیم کر دیا جائے۔ نظر جانی کر کے قابل حذف چیزوں کو حذف کر دیا جائے تاکہ ضخامت کچھ کم ہو سکے اور قارئین بھی تشویش سے بچ سکیں۔ میری مصروفیات اور حال زار پر رحم کرتے ہوئے ارکان نے یہ سب کام با غم مجلس کے ذمہ رکھا اور حسب ضرورت تعاون کا بھی وعدہ کیا۔ کچھ دن تک دو سال قبل شروع ہو گئی مگر یومیہ معمولات و مشاغل میں کبھی کمی تو ہوتی نہیں، کسی طرح ایک پروف ریڈنگ کے بعد مفتی صاحب نے تھوڑا تھوڑا وقت نکالا اور بڑی حد تک نظر جانی و ترتیب مکمل کر دی اور اب امروز و فردا میں کاپیاں پریس کے حوالے ہونے والی ہیں۔

مولا تعالیٰ اس مجموعے کو بہتر و مفید بنائے اور بقیہ جلدیں بھی جلد منظر عام پر لانے کی توفیق بخشے اور سب کو قبول عام و خاص سے سرفراز فرمائے۔ آمین یا رب العالمین بجاہ حبیبک سید المرسلین علیہ و علیہم و علی آلہ و صحبہ افضل الصلوات و التسلیم۔

آخر میں جامعہ اشرفیہ کے معزز ارکان، اساتذہ اور دیگر اسٹاف، خصوصاً مجلس شرعی کے ارکان، مجلس کے سیمیناروں میں شرکت فرمانے والے علمائے کرام، مجلس کے حوصلہ افزا معاونین اور کسی بھی جہت سے مجلس کی عزت افزائی کرنے والے مخلصین کی خدمات میں دل کی گہرائیوں سے بدیہ امتنان و تشکر پیش ہے کیوں کہ مجلس کی فرحت افزا بہاروں میں کم و بیش سبھی کا حصہ ہے۔ رب تعالیٰ سب کو استقامت، عافیت اور دارین کی سعادتوں سے مالا مال فرمائے۔

محمد احمد مصباحی
صدر مجلس شرعی و صدر المدبرین
الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

۵ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۳ھ
نیم شب ۲۰۱۱ء قبل نماز جمعہ

شرعی بورڈ - اور - مجلس شرعی

تشکیل اور سرگرمیاں

بسم اللہ الرحمن الرحیم

امام اہل سنت، مجدد دین و ملت اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فقہی مسائل و احکام کی تحقیق و تحقیق کی جو جمع، جدو جہد اور اخلاص و لٹہریت کے روشن سے روشن کی تھی وہ آج بھی روشن و فروزاں ہے جس کا نظارہ ”مصابح العلوم“ کے نام و در سے ہر صاحب نظر کر سکتا ہے۔

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان ایک عبقری فقیہ تھے اور فتاویٰ رضویہ آپ کا بے مثال فقہی کارنامہ ہے جس کی عظمت کا سکہ ہر طرف بٹا ہوا ہے، آپ کے مبسوط فتویٰ کفیل الفقہ الفہام کی گونج آج بھی اکناف عالم میں سنی جاتی ہے۔ اس طرح تبجا امام احمد رضا علیہ الرحمۃ کی فقہی تحقیقی خدمات سے ایک عالم فیض یاب ہو رہا ہے، مگر نئے مسائل روز بروز پیدا ہوتے رہے اور آج بھی پیدا ہو رہے ہیں جن کے احکام کی تحقیق بعد کے علماء کی ذمہ داری ہے، یہ ذمہ داری امام موصوف کے فیض یافتہ تلامذہ و خلفائے انجمنی طرح پوری کی اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ کی جانشینی و خوش چینی کا حق ادا کیا۔ پھر حالات نے کروٹ لی اور پندرہویں صدی ہجری کے اوائل تک آپ کے تلامذہ جو مصنف اول کے علماء و اکابر اہل سنت سے تھے اللہ کو پیارے ہو گئے تو ایسا محسوس ہوتا تھا کہ فقہ کی دنیا میں سناٹا چھا جائے گا، اور نئی پودوں پیدا مسائل کے چیلنج قبول کرنے کی ہمت نہ کر سکے گی۔ ایسے وقت میں جامعہ اشرفیہ نے پہلے ”شرعی بورڈ“ پھر ”مجلس شرعی“ کی تشکیل کا اعلان کر کے نوجوان نسل میں توانائی کی روح پھونک دی اور ان کو پورے عزم و حوصلہ کے ساتھ میدان عمل میں اتار دیا۔

کل ہند شرعی بورڈ: جدید مسائل کے حل کے لیے ۳۲ مئی ۱۳۰۵ھ مطابق ۲۲ جولائی ۱۹۸۵ء کو ”کل ہند شرعی بورڈ“ کا قیام عمل میں آیا جو تیس ارکان پر مشتمل تھا۔ ابتداء بحث کے لیے دو موضوعات منتخب ہوئے تھے رویت ہلال اور لاؤڈ اسپیکر پر نماز۔ سوال نامہ رئیس القلم حضرت علامہ ارشد القادری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے مرتب فرمایا تھا جسے اپنے مکتوب کے ساتھ انھوں نے علمائے کرام کی خدمات میں ارسال کیا تھا اور بیرون ملک کے علماء سے حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صدر المدرسین مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گویند نے رابطہ کیا۔ تفصیل کے لیے ہم یہاں حضرت رئیس القلم علیہ الرحمۃ کا مکتوب گرامی مع اسامے ارکان، انھیں کے الفاظ میں پیش کرتے ہیں۔

”رویت ہلال اور نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال کے سوال پر پورے ملک میں مسلمانان اہل سنت کو جن

مشکلات اور افتراق و انتشار کا سامنا کرنا پڑ رہا ہے آپ اس سے ناواقف نہیں ہیں۔ یہاں تک کہ کئی مسجدیں اور عید گاہیں ہمارے قبضے سے صرف اس لیے نکل گئیں کہ ہمارے ائمہ ریڈیو کے اعلان پر عید کی نماز پڑھانے کے لیے تیار نہیں ہوئے اور نماز میں لاؤڈ اسپیکر کے استعمال سے انھوں نے انکار کر دیا۔

وقت کے انہی اہم سوالات پر غور کرنے کے لیے ۳ ذی قعدہ ۱۴۰۵ھ مطابق ۲۲ جولائی ۱۹۸۵ء کو الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور میں مشاہیر علمائے اہل سنت کی ایک مجلس شرعی زیر صدارت قائم مقام مفتی اعظم ہند حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری منعقد ہوئی۔ جس میں مذکورہ بالا مسائل کو شرعی اصولوں کی روشنی میں حل کرنے کے لیے ۳۰ مفتیان کرام پر مشتمل ایک شرعی بورڈ کی تشکیل عمل میں لائی گئی۔ استفتاء کے لیے بورڈ کے ارکان اور ملک و بیرون ملک کے مفتیوں کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کی ذمہ داری کاتب الحروف ارشد القادری کو اور عرب ملکوں کے ساتھ رابطہ قائم کرنے کی ذمہ داری مولانا محمد احمد مصباحی کو سونپی گئی۔

یہ بھی طے پایا کہ ۱۵ صفر المظفر مطابق ۳۰ اکتوبر کو بورڈ کی پہلی میٹنگ بنارس میں رکھی جائے اور اس میں سارے قباوے سامنے رکھ کر کوئی مستند فیصلہ کیا جائے۔ قرارداد کے مطابق اس خط کے ہمراہ ایک استفتاء اور بورڈ کے ارکان کی فہرست حاضر کر رہا ہوں۔ ازراہ کرم ۳۰ ستمبر ۱۹۸۵ء تک استفتاء کا جواب ارسال فرمادیں تاکہ ۳۰ اکتوبر کی میٹنگ میں پیش کرنے کے لیے ہم اس کا خلاصہ مرتب کر سکیں دو مہینے کی طویل مدت میں فقہ حنفی کے ذخائر اور اعلیٰ حضرت کے قباوے کو کھنگال کر استفتاء کا ایسا جواب مرحمت فرمائیں کہ مسائل کا حل تلاش کرنے میں آسانی ہو۔ خدا کے لیے ایسا ہرگز نہ کریں کہ جواب ہی سے ہمیں محروم کر دیں۔ والسلام

آپ کا قلم

ارشد القادری کنوینئر شرعی بورڈ

اسمائے گرامی مفتیان کرام اہل سنت ارکان شرعی بورڈ: (۱) جانشین حضور مفتی اعظم حضرت علامہ اختر رضا خاں ازہری (۲) شارح بخاری حضرت علامہ مفتی شریف الحق صاحب صدر مفتی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور (۳) بحر العلوم حضرت علامہ مفتی عبدالمنان صاحب شیخ الحدیث شمس العلوم گھوسی ضلع اعظم گڑھ (۴) محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المعطفی صاحب قادری شیخ الحدیث اشرفیہ مبارک پور۔ (۵) شیخ الاسلام حضرت علامہ سید شاہ محمد مدنی میاں صاحب مدنی مینشن اپوزٹ پریس کالج احمد آباد (۶) حضرت مولانا مفتی اشفاق حسین صاحب جمعی مفتی راجستھان دارالعلوم اسماعیلیہ جو دھپور (۷) حضرت مولانا فضل کریم صاحب قاضی ادارہ شریعہ بہار، سلطان پور (۸) حضرت مولانا قاضی عبدالرحیم صاحب مرکزی دارالافتاء ۸۲ سوداگران، بریلی شریف (۹) حضرت مولانا مفتی محمد عارف صاحب روضی جامعہ مظفر اسلام سوداگران، بریلی شریف (۱۰) حضرت مولانا مفتی محمد ایوب

صاحب جامعہ نعیمیہ دیوان بازار مراد آباد (۱۱) خمس العلماء حضرت مولانا مفتی نظام الدین صاحب شیخ الحدیث فیض العلوم جمشید پور (۱۲) حضرت مولانا مفتی غلام محمد خاں صاحب رضوی مہتمم دارالعلوم امجدیہ، ناگپور (۱۳) حضرت مولانا مفتی جمال الدین صاحب امجدی دارالعلوم فیض الرسول برائون شریف بستی (۱۴) حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب نائب مفتی الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور (۱۵) حضرت مولانا مفتی محمد اعظم صاحب مدرسہ مظہر اسلام مسجد فی بی بی بھاری پور، بریلی (۱۶) حضرت مولانا مفتی عبید الرحمن صاحب درگاہ شریف چنی بازار، پورنیہ (۱۷) حضرت مولانا خواجہ مظہر حسین صاحب دارالعلوم غریب نواز مرزا غالب روڈ، الہ آباد (۱۸) حضرت مولانا مفتی عاشق الرحمن صاحب جامعہ حبیبہ دریائے گنج الہ آباد (۱۹) حضرت مولانا مفتی محمد محبوب صاحب اشرفی انجمن معین الاسلام پرانی بستی شہر بستی (۲۰) حضرت مولانا خادم رسول صاحب جامعہ حمیدیہ رضویہ بدن پورہ، بیلیہ وارانسی (۲۱) حضرت مولانا سید حامد میاں صاحب مہتمم دارالعلوم محمدیہ باولا مسجد، دلائل روڈ بستی (۲۲) حضرت مولانا مفتی عبدالجلیل صاحب جامع اشرف کچھوچھو شریف (۲۳) حضرت مولانا مفتی مطیع الرحمن صاحب مدرسہ حنفیہ کھلواکشن گنج (۲۴) حضرت مولانا اعجاز احمد صاحب دارالعلوم تدریس الاسلام ہسٹلہ چائی کلاں بستی (۲۵) حضرت مولانا سید اصغر امام صاحب جامعہ فاروقیہ ریوڑی تالاب بنارس (۲۶) حضرت مولانا محمد احمد صاحب مصباحی مدرسہ فیض العلوم محمد آباد گوہنہ ضلع اعظم گڑھ (۲۷) حضرت مولانا مفتی عزیز الرحمن صاحب دارالعلوم شاہ عالم احمد آباد (۲۸) حضرت مولانا مفتی رجب علی صاحب رضوی مدرسہ عزیز العلوم نانپارہ ضلع بہرائچ (۲۹) حضرت مولانا مفتی محمد یامین صاحب جامعہ حمیدیہ رضویہ بیلیہ مدینورہ وارانسی (۳۰) حضرت مولانا مفتی محمد میاں صاحب دہلوی مسجد شیخان باڑہ ہندوراڈ، دہلی۔

ارشاد القادری، کنویر شرعی بورڈ

۲۷ جولائی ۱۹۸۵ء

(ماہ نامہ اشرفیہ، شمارہ جولائی، اگست ۸۵ء)

کل پندرہ مقالات و فتاویٰ بورڈ کو موصول ہوئے اور بحث و تحقیق کے لیے مختلف اوقات میں چار نشستیں ہوئیں۔ بلقلا دیگر چار فقہی سیمینار ہوئے۔

پہلی نشست : ۱۵ صفر ۱۴۰۶ھ مطابق ۳۰ اکتوبر ۱۹۸۵ء بمقام جامعہ حمیدیہ بنارس

دوسری نشست : ۳۰/۳/۱۴۰۶ھ مطابق ۱۱/۱۲/۱۹۸۶ء بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

تیسری نشست : ۲۶/۲۸/۲۹ جمادی الاولیٰ ۱۴۰۷ھ مطابق ۲۷/۲۸/۲۹/۳۰ جنوری ۱۹۸۷ء بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

چوتھی نشست : اوائل ذوقعدہ ۱۴۰۶ھ بمقام جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بجائیں بہت ہوئیں مگر کسی بھی مسئلے پر تمام علماء کرام کا اتفاق نہ ہو سکا۔ اس لیے نتیجہ بحث کے عنوان سے علامہ بحث کو نوٹ کر لیا گیا جو ایک نفیس تحقیق ہے۔

زیادہ تر ارکان نے ان نشستوں میں شرکت نہ فرمائی اور قلمی تعاون بھی حوصلہ افزا نہ تھا، اس لیے یہ سپیدہ سحر ایک بار پھر ابرہہ لود ہو گیا، معتدکل ہند شرقی بورڈ و نائب مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی ایک رپورٹ سے اس کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

”حسب العمان ۱۲/۱۱ جولائی ۱۹۸۶ء مطابق ۳/۳ رذوقعدہ ۱۴۰۶ھ شرقی بورڈ کی میٹنگ حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ کے عرس مبارک کے بعد الجملۃ الاشرفیہ میں ہوئی جس میں مندرجہ ذیل علماء کرام نے شرکت فرمائی۔

(۱) علامہ ارشد القادری صاحب (۲) مفتی عبدالمنان صاحب (۳) علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب (۴) مفتی جلال الدین صاحب (۵) مولانا محمد محبوب اشرفی صاحب (۶) مولانا اعجاز احمد صاحب (۷) مولانا خوجہ مظفر حسین صاحب (۸) مولانا محمد احمد صاحب مصباحی (۹) مولانا عبید الرحمن صاحب (۱۰) مولانا مجیب اشرف صاحب (۱۱) مولانا نظام الدین صاحب (۱۲) مولانا مطیع الرحمن صاحب منظر۔

شرقی بورڈ کے تیس ممبران میں سب کو مدعو کیا گیا مگر شرکاء کی تعداد اوپر مذکور ہے جو بہت ہی حوصلہ شکن ہے۔ مدعو حضرات میں سے مولانا قاضی عبدالرحیم صاحب، مولانا محمد عارف صاحب نے معذرت تحریر فرمادی، بقیہ حضرات نے دعوت نامے کا جواب دینا بھی گوارا نہیں فرمایا۔

اس صورت حال میں ہم شرکاء کے بے حد ممنون ہیں کہ اس سرد مہری کے دور میں انھوں نے سفر کی صعوبتیں برداشت کیں۔ اپنا قیمتی وقت دیا اور اپنی رائے عالی سے نوازا۔“ (ماہ نامہ اشرفیہ شمارہ اگست ۱۹۸۶ء ص ۳۰)

اس کے بعد ہمارے مذاکرہ علیہ کی دنیا میں تقریباً سات سال تک سناٹا چھایا رہا اور اجتماعی طور پر مسائل کے حل کے لیے کہیں سے کوئی پیش رفت نہ ہوئی، آخر کار پھر یہ کام وہیں سے شروع ہوا جہاں پر سب کی نگاہیں لگی ہوئی تھیں یعنی منارہ علم و دانش جامعہ اشرفیہ مبارک پور۔ اس کے لیے پہلے شرقی بورڈ کی ناکامی کے اسباب کا جائزہ لیا گیا، پھر وہ خطوط متعین کیے گئے جن پر چل کر قیمتی مذاکرات کو کامیابی سے ہم کنار کیا جاسکتا تھا مگر اس کے لیے عظیم سرمایہ کی ضرورت تھی، بھلا یو حضرت عزیز ملت دام ظلہ العالی کا کہ انھوں نے بڑی فراخ دلی کے ساتھ نہ صرف یہ کہ عظیم سرمایہ کی فراہمی کا بار اپنے ذمہ لیا بلکہ مجلس شوریٰ میں ایک تجویز کے ذریعہ اسے منظور کرا کے اسے جامعہ اشرفیہ کے ایک شعبہ کی حیثیت دے دی اور اس کے لیے ایک بجٹ بھی منظور ہو گیا۔ یہ وقت کا انتہائی ضروری، بہت ہی مفید اور دانش مند اقدام تھا، اس کے لیے حضرت عزیز ملت پھر ہماری مجلس شوریٰ، پوری جماعت کی طرف سے لائق ستائش ہیں،

فجزاهم اللہ تعالیٰ خیر الجزاء۔

مجلس شرعی کا قیام: پھر اس عملی جامہ پہنانے کے لیے حضرت عزیز ملت نے علمائے اشرافیہ کی ایک نشست منعقد کی، اور آخر کار ۲۳ جمادی الآخرہ ۱۴۱۳ھ مطابق ۱۹ دسمبر ۱۹۹۲ء بروز شنبہ کو مجلس شرعی کا قیام عمل میں آ گیا حسب ذیل علمائے کرام اس کے ارکان منتخب ہوئے:

- (۱) عزیز ملت حضرت مولانا عبداللطیف صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ سرپرست
- (۲) نائب مفتی اعظم ہند حضرت مولانا مفتی محمد شریف الحق امجدی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سرپرست
- (۳) محدث کبیر حضرت علامہ ضیاء المصطفیٰ صاحب قبلہ قادری دام ظلہ العالی صدر مجلس
- (۴) حضرت مولانا محمد امجد مصباحی صاحب قبلہ استاد دارالعلوم اشرفیہ رکن
- (۵) محمد نظام الدین رضوی استاذ مفتی دارالعلوم اشرفیہ رکن
- (۶) جناب مولانا محمد معراج قادری صاحب استاذ مفتی دارالعلوم اشرفیہ رکن
- (۷) جناب مولانا محمد نسیم صاحب شعبہ دارالافتاء دارالعلوم اشرفیہ رکن
- (۸) جناب مولانا محمد آل مصطفیٰ صاحب استاذ دارالعلوم امجدیہ گھوسی رکن

مجلس شرعی کے اغراض و مقاصد یہ تھے:

- (۱) سراج الامم، امام اعظم ابوحنیفہ علیہ الرحمۃ والرضوان اور آپ کے اصحاب کی "سنت تدوین فقہ" کا احیا اور جدید تقاضوں کے مطابق فقہی احکام کی جامع کتابوں کی تالیف (۲) نوپید مسائل کا شرعی حل تلاش کرنا اور اس کے لیے مجلس مذاکرہ کا انعقاد (۳) نوجوان علماء کی فقہی تربیت، تاکہ مستقبل قریب میں بالغ نظر فقہاء کا گروہ تیار ہو سکے (۴) مجلس کے تحت تالیف شدہ کتب و رسائل، حل شدہ مسائل، منتخب مقالات و مباحث اور اس کے کاموں سے متعلق مفید معلومات کی اشاعت۔
- الحمد للہ مجلس اپنے مقاصد میں کامیاب ہے خاص کر تیسرے مقصد میں اس کی کامیابی کا نظارہ کسی بھی سیمینار کی بحثوں میں کیا جاسکتا ہے، دوسرے مقصد میں اس کی کامیابی کی دلیل سولہ فقہی سیمینار اور چالیس فیصل شدہ مسائل ہیں۔

✽ ۱۲ اگست ۱۹۹۷ء کو مجلس عاملہ کے ارکان میں درج ذیل حضرات کا اضافہ ہوا۔

- ۱- جناب مولانا عبدالحق رضوی صاحب استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
- ۲- جناب مولانا بدر عالم صاحب استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
- ۳- جناب مولانا صدر الورئی صاحب استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور
- ۴- جناب مولانا ارشاد احمد رضوی استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

✽ ۱۸ دسمبر ۱۴۱۸ھ مطابق ۱۹ نومبر ۱۹۹۷ء بدھ کی صبح مجلس شرعی کے ارکان کی ایک نشست ہوئی جس

میں ایک تجویز کے تحت طے ہوا کہ احسن العلماء علیہ الرحمہ کے صاحبزادے حضرت سید شاہ محمد امین میاں صاحب سجادہ نشین خانقاہ برکاتیہ مارہرہ مظہرہ ضلع لاہور کو بھی مجلس شرعی کا رکن منتخب کیا گیا اور ان کی رکنیت کی توثیق کی گئی۔

ادکان مجلس کا انتخاب جدید: ۲ محرم ۱۴۲۵ھ مطابق ۲۳ فروری ۲۰۰۴ء دو شنبہ کو بعد مغرب ملائے اشرفیہ کی ایک نشست حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب دام ظلہ العالی کی صدارت میں منعقد ہوئی جس میں مجلس شرعی کی سرگرمی کو بروئے کار لانے پر غور ہوا۔

حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب نے فرمایا کہ بعض جگہیں خالی ہو گئی ہیں اور بعض حضرات دلچسپی نہیں لے رہے ہیں اس لیے ایک کمیٹی از سر نو بنانے کی ضرورت ہے، اس تجویز کے تحت مجلس کے ارکان کا انتخاب جدید ہوا جو حسب ذیل ہے۔

- (۱) امین ملت حضرت سید شاہ محمد امین میاں برکاتی دام ظلہ العالی سرپرست مجلس شرعی
- (۲) حضرت سربراہ اعلیٰ صاحب سرپرست مجلس شرعی
- (۳) حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب صدر مجلس شرعی
- (۴) محمد نظام الدین رضوی ناظم مجلس شرعی
- (۵) حضرت مولانا نسیم الدین صاحب عزیزی رکن مجلس شرعی
- (۶) مولانا عبدالحق رضوی رکن مجلس شرعی
- (۷) مولانا شمس الہدی رکن مجلس شرعی
- (۸) مولانا مبارک حسین مصباحی رکن مجلس شرعی
- (۹) مولانا بدر عالم رکن مجلس شرعی
- (۱۰) مولانا صدرا نورانی رکن مجلس شرعی
- (۱۱) مولانا محمد نسیم رکن مجلس شرعی
- (۱۲) مولانا آل مصطفی رکن مجلس شرعی
- (۱۳) مولانا نفیس احمد رکن مجلس شرعی

۱۹/۲۲ ربیع ۱۴۱۵ھ مطابق ۲۳/۲۶ نومبر ۱۹۹۴ء جمعہ تا دو شنبہ دوسرا فقہی سیمینار منعقد ہوا۔ پھر ایک عرصہ تک یہ سلسلہ موقوف رہا اور تقریباً تین سال بعد ۱۱/۱۲/۱۳ جمادی الاولیٰ مطابق ۱۳/۱۵/۱۶ ستمبر ۱۹۹۷ء اتوار، پیر، منگل کو تیسرا سیمینار منعقد ہوا، حضرت شامخ بخاری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تجویز پر تیسرے سیمینار سے پہلے کسی وقت حضرت مولانا محمد احمد مصباحی دام ظلہ العالی نائب صدر المدینہ جاوید اشرفیہ مبارک پور کا ناظم مجلس شرعی کی حیثیت سے انتخاب عمل میں آیا جو چند مسلسل اور عمل پیچم کے شوگر اور اخلاص کے ساتھ دین کا کام کرنے والے باذوق عالم دین ہیں،

پھر کیا تھا فقہی سیمیناروں کا ایک زریں سلسلہ قائم ہو گیا، جیسے مجلس شرعی میں کسی نے نئی روح پھونک دی ہو، صرف اُدھالی سال کے عرصے میں سات سیمینار ہوئے۔ تیسرا سیمینار جمادی الاولیٰ ۱۴۱۸ھ میں ہوا تھا اور نوں سیمینار ذی قعدہ ۱۴۲۰ھ میں۔ مولانا موصوف نے خود بھی کافی محنت کی اور مقالہ نگاروں سے بھی خوب محنت کرائی یعنی حقیقی مفہوم میں عرق ریزی ہوئی۔ میں عصر اور مغرب کے درمیان کوئی تحریری کام نہیں کرتا لیکن اچھی طرح یاد ہے کہ عرف و تعامل کے عنوان پر مقالہ کی تکمیل اسی وقت ”بین العصر والمغرب“ ہوئی تھی۔ خوب بحثیں ہوئیں اور سوائے ”مسئلہ ہار پر چڑھنے“ کے تمام مسائل کے فیصلوں کی تہا ویز بھی با اتفاق رائے لوٹ ہو گئیں مگر فیصل بورڈ کا دستخط نہ ہونے کی وجہ سے ان کی اشاعت نہ ہو سکی اور دستخط کے انتظار میں ایک بار پھر سیمینار کی کاروائی موقوف ہو گئی، یہ وفد ساڑھے چار سال کا تھا، یہ وفد ابھی اور طویل ہوتا کہ اسی دوران گل گلزار برکاتیت حضرت سید امین میاں صاحب قبلہ دامت برکاتہم القدسیہ سجادہ نشین خانقاہ عالیہ برکاتیہ مارہرہ مظہرہ ضلع اٹک کو مجلس شرعی کی یاد آگئی، آپ نے فرمایا کہ فقہی سیمیناروں کا انعقاد وقت کی اہم ترین ضرورت ہے، اس لیے یہ سلسلہ جاری کیا جائے، تعمیل حکم میں پھر یہ مبارک سلسلہ شروع ہو گیا اور الحمد للہ پانچ سال کے دوران مزید سات فقہی سیمینار اور متعدد ہو چکے ہیں۔

یہ ساتوں سیمینار اہم الحروف کے زیرِ نظامت ہوئے، واقعہ یہ ہوا کہ مجلس برکات کی نظامت اور جامعہ اشرفیہ کے عہدہ صدارت کی ذمہ داریاں سنبھالنے کے بعد حضرت مصباحی صاحب کی مصروفیات میں غیر معمولی اضافہ ہو گیا، اس لیے ان کی جگہ ناظم مجلس کی حیثیت سے میرا انتخاب ہوا، میں حضرت مصباحی صاحب کی طرح جہد مسلسل دینی پیہم کا قائل نہیں، کیوں کہ میں نے کچھ اوقات سیاحت کے لیے بھی فارغ کر رکھے ہیں، اس لیے اندیشہ تھا کہ اب سیمیناروں میں پہلی جیسی حرارت شوق باقی نہ رہ سکے گی مگر تجربہ شاہد ہے کہ اس میں کچھ بھی کمی نہ آئی، جس کا سبب یہ ہوا کہ ہمارے جملہ رفقاء کا بہت با ذوق ملے، خود حضرت مصباحی صاحب کی دلچسپیوں میں بھی کوئی کمی نہ آئی، اور اب پیش قدمی سے کوئی چیز مانع بھی نہ تھی اس لیے نتائج کے اعتبار سے یہ سیمینار بہت بار آور ثابت ہوئے۔

دسویں فقہی سیمینار میں پہلے سیمینار سے لے کر نویں سیمینار تک کے فیصلوں کی تمام معلق تہا ویز با اتفاق رائے منظور کی گئیں، پھر دسویں فقہی سیمینار میں بھی فیصلے ہوئے جو ماہ نامہ اشرفیہ کے خصوصی شمارہ ستمبر ۱۴۰۳ء میں دیگر ضروری تفصیلات کے ساتھ شائع ہوئے۔ اسے پھلتا پھولتا دیکھ کر ارباب خیر کے دل بھی کشادہ ہوئے اور انھوں نے پیش کش کر کے ان سیمیناروں کے اخراجات کی ذمہ داریاں قبول فرمائیں۔ اب الحمد للہ یہ کارواں مالیات کی فکر سے آزاد ہو کر تحقیقات کے سفر میں تیزی کے ساتھ پیش رفت کر رہا ہے اور اب حال یہ ہے کہ مسائل ختم ہو رہے ہیں مگر کارواں کسی زمانہ و مکان کو اپنی منزل بنانے کے لیے تیار نہیں، بقول ڈاکٹر تھیل اعظمی:

ع رو کے سے نہ رک پائے گا کبھی، یہ سیل رواں اشرفیہ کا

مگر ارادہ ہے کہ اب کچھ دیر دم لینے کا موقع فراہم کر دیا جائے، والا یہ کہ حوادث و نوازل کا کوئی سوتا اہل پڑے۔

فیصلہ نویسی: فیصلے کے لیے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کے الفاظ مختصر مگر جامع ہوں، ساتھ ہی واضح بھی ہوں اور لکھنے والا مسئلے کے تمام گوشوں پر گہری نظر بھی رکھتا ہو، اس حیثیت سے یہ کام بہت ہی اہم ہے، اس کے لیے مجلس نے کبھی کسی کو نامزد نہیں کیا، مگر یہ بھی اتفاق ہے کہ قرعہ قال سوائے مصباحی صاحب کے کبھی کسی اور کے نام نہیں نکلا، چند فیصلوں یا کسی فیصلے کی چند دفعات کو چھوڑ کر فیصلہ نویسی کا کام ہمیشہ حضرت مولانا محمد احمد مصباحی صاحب دام ظلہ العالی نے کیا ہے جو طبعاً بھی کم گو اور مختصر نویس ہیں مگر قہریات پر اچھی نظر رکھتے ہیں اور مندوبین کی بحثوں کو بہت غور سے سن کر مسئلے کے ضروری گوشوں کو محفوظ رکھتے ہیں۔

فیصلوں کی فہرست: مجلس شرعی کو قائم ہوئے سولہ سال پورے ہو چکے ہیں اور الحمد للہ اس کے زیر اہتمام اب تک سولہ عظیم فقہی سیمینار بھی منعقد ہو چکے ہیں جن میں چالیس اہم مسائل کے فقہی فیصلے ہوئے، ہم ان شاء اللہ اعزہ جلد ہی یہ فیصلے شائع کر دیں گے۔ فی الحال ہم صرف ان کی فہرست پیش کرتے ہیں:

(۱) لکھل آ میر وادوں کا استعمال

(۲) بیہ زندگی

یہ فیصلے زیر نظر صحیفہ مجلس شرعی جلد اول میں شائع ہو چکے ہیں۔

(۳) مشرکہ سرمایہ یعنی شرکت و سرمایہ کاری

(۴) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

(۵) دوائی اجارہ (پگڑی کے مسائل)

(۶) اعضا کی پیوند کاری

یہ فیصلے زیر نظر صحیفہ مجلس شرعی جلد دوم میں شائع ہو رہے ہیں۔

(۷) بیہ وغیرہ میں ورثہ کی نامزدگی کی شرعی حیثیت

(۸) چیک کی خرید و فروخت

(۹) قلیوں کی خرید و فروخت کے جدید طریقے

(۱۰) دیوان اور ان کے منافع پر زکوٰۃ

(۱۱) نقدان زوج کی مختلف صورتوں کے احکام

(۱۲) اسباب تہ و محرم بلوی کی تنقیح

(۱۳) نکاح بوجہ تحسّر نفقہ

(۱۴) بیہات میں جمعہ اور جمعہ کے ساتھ ظہر یا جماعت کی ادائیگی

(۱۵) مصنوعی سیارہ کے ذریعہ ہلال لونی رویت معتبر یا غیر معتبر؟

(۱۶) تالاب اور باغات کا فیکہ

(۱۷) قضاۃ اور ان کے حدود و ولایت

(۱۸) ہائر پریچ کی شرعی حیثیت

(۱۹) تقلید غیر کتب جائز، کب ناجائز؟

(۲۰) غیر مسلم ہلالک میں جمعہ عیدین

(۲۱) مسائل حج

(۲۲) سہمت سے سنی وطواف

- (۲۲) دنیا کی حکومتیں اور ان کی شرعی حیثیت
(۲۳) نیت و رک مار کی نیت اور اس کی شرعی حیثیت
(۲۴) روزے کے دنوں میں کان اور آنکھ میں دوا لے کر حکم
(۲۵) میوہ چولہہ کی شرعی حیثیت
(۲۶) بیت المال کے نام پر تحصیل زکاۃ
(۲۷) مسلم کالج و اسکول کے لیے تحصیل زکاۃ
(۲۸) کرپٹ کارڈ کی شرعی حیثیت
(۲۹) تحصیل صدقات پر کمیشن کی تنفیج
(۳۰) طویل المیعاد قرض اور اس کے احکام
(۳۱) طبیب کے لیے اسلام اور تقویٰ کی شرط
(۳۲) مساجد میں مدارس کا قیام
- (۳۳) نیت و رک مار کی نیت اور اس کی شرعی حیثیت
(۳۴) میوہ چولہہ کی شرعی حیثیت
(۳۵) پرائٹ پلس کی شرعی حیثیت
(۳۶) درآبدہ ہونے والے گوشت کا حکم
(۳۷) جدید مٹی میں سنی کا حکم
(۳۸) غیر رسم عربی میں قرآن مجسم کی کتابت
(۳۹) قیدیوں کی حیثیت زکاۃ کے نقطہ نظر سے
(۴۰) طویلے کے دودھ اور جانوروں کا مسئلہ

اخیر کے تینوں عنوانات پر مقالات اور ان کا خلاصہ قلم بند ہو چکا ہے۔ وقت کی کمی کی وجہ سے سولہویں سیمینار میں ان پر مباحثہ و فیصلہ نہ ہو سکا۔ انشاء اللہ الرحمن اگلے سیمینار میں تکمیل ہو جائے گی۔

مدیہ تشکر (الف) : اس صحیفہ کی کمپوزنگ مولانا محمد ناصر حسین مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ نے کی ہے اور کمپوزنگ کی تصحیح

- (۱) مولانا ساجد علی مصباحی
(۲) مولانا محمد عرفان عالم مصباحی
(۳) مولانا شاہد رضا مصباحی
- استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
ریسرچ اسکالر جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

نے کی ہے۔ اور آخری خواندگی اور ترتیب کا کام راقم الحروف نے کیا ہے۔
محبت محترم جناب مولانا محمد عرفان عالم مصباحی استاذ جامعہ اشرفیہ انتظامی امور میں قدم قدم پر میرے ساتھ رہے ہیں، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ میرے دست و بازو کی حیثیت سے میرے حصہ کے انتظامی امور و بنی انجام دیتے رہے ہیں، اس لیے ہم ان کا اور درج بالا احباب کا تہ دل سے شکریہ ادا کرتے ہیں، اور اپنے رفقاء کا درج ذیل حضرات کا بھی شکریہ ادا کرتے ہیں جنہوں نے اس سفر میں اپنے تعاون سے نوازا ہے۔

- (۱) جناب مولانا مبارک حسین مصباحی
(۲) جناب مولانا نفیس احمد مصباحی
(۳) جناب مولانا ناصر الدوری مصباحی
(۴) جناب مولانا مفتی بدر عالم مصباحی
- استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور
استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۵) جناب مولانا مفتی محمد نسیم صاحب

استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

(۶) جناب مولانا مفتی زاہد علی سلامی صاحب

(ب) : ساتھی ہم شکر گزار ہیں محبت محترم عالی جناب الحاج محمد سلیم رضوی صاحب دام مجہد ہم کناؤ اور محبت مکرم حضرت مولانا عبدالحق رضوی صاحب دام مجہد ہم استاذ عظیم جامعہ اشرفیہ، مبارک پور اور خالد ثور ممبئی کے مالک جناب الحاج محمد یوسف صاحب کے کہ اول الذکر کے تعاون سے یہ صحیفہ زیور طباعت و اشاعت سے آراستہ ہوا اور اخیر کے دونوں حقرات کے تعاون سے کیونکہ ان کے انتظامات ہوئے خدا سے پاک ان حضرات کو داریں میں بہتر جزا مرحمت فرمائے اور ان کے کسب میں برکات کثیرہ وافرہ عطا فرمائے اور ہر گام پر شاد کام رکھے۔ آمین بجاہ حبیبک النبی الامین علیہ و علی آلہ افضل الصلاۃ والتسلیم۔

محمد نظام الدین رضوی

ناظم مجلس شرعی و صدر شعبہ افتا

الجامعۃ الاشرفیہ مبارک پور

۵ جمادی الاولیٰ ۱۴۳۰ھ

کیم مئی ۲۰۰۹ء قبل نماز جمعہ

مختصر ناس شرقی - جلد دوم

خطبات

نواں فقہی سیمینار

منعقدہ ۱۲ تا ۱۵ مئی ۱۴۲۰ھ مطابق ۱۸ تا ۲۱ فروری ۲۰۰۰ء جمعہ تا دو شنبہ

خطبہ استقبالہ

از: عزیز ملت حضرت مولانا عبداللطیف صاحب دام غلہ، سرپرست مجلس شرقی و سربراہ اعلیٰ الجامعۃ الاشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم حامداً و مصلیاً

محترم علمائے کرام و مقتدر مفتیان عظام! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

ہمیں مسرت ہے کہ آج ہم مجلس شرقی کا نواں سیمینار منعقد کر رہے ہیں۔ اس سیمینار میں آپ کی شرکت ہمارے لیے بہت حوصلہ افزا ہے۔ سفر کی صعوبتیں برداشت کر کے جامعہ اشرفیہ میں تشریف آوری اس بات کی دلیل ہے کہ دینی و علمی کاموں سے آپ کو دل چسپی ہے اور وقت کے تقاضوں سے نمٹنے کے لیے آپ تیار ہیں۔ فجزاکم اللہ خیر العجزاء۔ آج آپ کے اجتماع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے میں اپنے کچھ خیالات پیش کر دینا چاہتا ہوں شاید یہ کسی اہم اور فوکلور پیش قدمی کا زینہ ثابت ہوں۔

امیر جمع ہیں احباب، درو دل کہ لے

پھر التفات دل دوستان رہے نہ رہے

حضرات! آج جب کہ دین و علم کی سرپرستی کرنے والی دروند حکومتوں کا فقدان ہے ہماری ذمہ داریاں بہت زیادہ بڑھ گئی ہیں، جن میں بیش تر وہ ہیں جن سے عہدہ ہر آنے کا کوئی باضابطہ انتظام نہیں مثلاً:

(۱) باطل مذاہب اور فرقوں کی طرف نظر اٹھائیے تو یہودی، عیسائی، آریہ، قادیانی، رافضی، غیر مقلد، دیوبندی، مودودی، تبلیغی، صلح کلی، الحاد زدہ، آزاد خیال اور مغربیت زدہ افراد کی ایک لمبی قطار سامنے آئے گی، اور یہ سب اپنے اپنے مشن میں شب و روز سرگرم ہیں۔ تقریر و تحریر، ریڈیو، ٹیلی ویژن، کمپیوٹر، انٹرنیٹ، اخبارات و رسائل، نجی ملاقات، حکومتوں اور اہل انجمنوں وغیرہ مختلف ذرائع سے وہ اسلام و سنت کو نقصان پہنچانے بلکہ نفع و نمن سے اکھاڑ بھینکنے کے درپے ہیں۔ ان سے مقابلہ کے لیے اور ان کے زہریلے اثرات سے سنی عوام کو بچانے کے لیے ضروری ہے وہ سارا ساز و سامان ہمارے پاس ہو جو مقابل کے پاس ہے۔ بالخصوص مختلف مذاہب کے افکار و خیالات کے کثیر ماہرین کی ضرورت ہے جو مختلف شعبوں میں اختصاص کے حامل ہو کہ وہ قلمی خدمت انجام دے سکیں، اس طرح آپ صرف ایک مذاہب یا فرقہ کے مقابل اہل عمل کو تقسیم کریں تو حسب ذیل ماہرین اور اہل اختصاص کی ضرورت سمجھ میں آئے گی مثلاً یہودیت یا وہابیت کے مقابل۔

(۱) ایسے مقررین جو ان کے افکار و خیالات اور تعلیمات سے پوری طرح آشنا ہوں اور ان کے جواب میں اسلامی تعلیمات اور دلائل بھی اچھی طرح متحضر رکھتے ہوں، پھر ایسی قوت تفہیم اور حسن بیان کے بھی حامل ہوں کہ سامعین کے دلوں میں باطل کا بطلان اور حق کی حقانیت کا راسخ یقین اُتار سکیں اور کسی گوشے سے بھی ان کو شک و متذبذب کا کار نہ ہونے دیں۔

(۲) ایسے مناظرین جو رد و رد ان سے بحث کر کے اپنی حقانیت روز روشن کی طرح عوام کے سامنے آشکارا کر سکیں۔

(۳) ایسے اہل قلم جو ان کی پرفریب تحریروں کا پردہ چاک کر سکیں اور حقانیت کا چراغ روشن و تابناک بنائیں۔

(۴) فنی ملاقاتوں اور باتوں کے ذریعہ کام کرنے والے افراد۔

(۵) اخبارات و رسائل کے ذریعہ متاثر کرنے والے افراد۔

(۶) انگریزیت کے ماہرین۔

(۷) ایسے افراد تیار کرنے والے افراد اور ادارے۔

(۸) مالیات کا انتظام اور حساب کرنے، دیکھنے، جائزہ لینے والے ماہرین۔

(۹) دارالمطالعہ اور لائبریری مع لوازم۔

(۱۰) رابطہ عامہ اور ارسال و ترسیل اور مختلف ملکوں، شہروں، دیہات وغیرہ کے حالات و ضروریات کا جائزہ لینے والے افراد۔
اس طرح ایک گمراہی سے بچانے کے لیے مختصر اور اجمالاً دس شعبوں کی ضرورت ہے اور ہر شعبہ میں کام کرنے والوں کی تعداد دائرہ کار کے لحاظ سے دس بیس سے لے کر ہزار دو ہزار تک پہنچ سکتی ہے۔ لیکن المیہ اور کرب انگیز سانحہ یہ ہے کہ ان میں سے ایک شعبہ کا بھی باقاعدہ اور منصوبہ بند انتظام ہمارے پاس نہیں۔

(۲) عصری ضروریات کے لحاظ سے درسیات کے ماہرین کی تخریج، مفید تدریسی کتب کی تصنیف، قدیم و درسیات کی تسہیل و تجدید، اور تحریک و تشریح پھر ان سب کی انجام دہی کے لیے افراد اور ادارے۔

(۳) جن علاقوں میں صحیح اسلامی سنی ادارے نہیں وہاں اچھے مکاتب و مدارس کا قیام اور ان کا انتظام۔ اور جہاں ادارے ہیں ان کی اصلاح اور صحیح خطوط پر تنظیم و تسمین۔

(۴) اعلیٰ مدرسین، مقررین، مبلغین اور اہل قلم کی تخریج جو ہر طرح کے موضوعات سے عہدہ برآ ہونے کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ عربی، انگریزی، ہندی، فارسی، فرائض وغیرہ مختلف زبانوں کے ماہرین جو مختلف ممالک اور علاقوں کے لحاظ سے دینی و علمی خدمات انجام دینے والے افراد پیدا کر سکیں۔

یوں تو ہمارے پاس تعلیمی ادارے بہت ہیں لیکن وقت کی ضروریات، مبالغہ نہیں کی سرگرمیوں، اور دنیا کے پھیلاؤ پر نظر ڈالے تو ان مدارس کی کارکردگی نا کافی ہی نہیں بلکہ کم سے کم تر نظر آئے گی۔ کتنے مدارس، مدرسین اور طلبہ وہ ہیں جن کا کوئی اہم نفع نظر نہیں یہ رسمی طور پر تعلیم و تعلم کے مراحل سے گزر کر کسب معاش میں لگنے سے زیادہ کوئی حوصلہ نہیں رکھتے۔ ان کا علم بھی سرسری ہوتا ہے، فکر بھی سطحی، جذبہ بھی پست اور دینی جذبات تو سرد بالکل سرد۔ بالفرض یہ جذبہ

گرم بھی ہو تو جب راسخ علم و فکر نہیں تو عمل کے میدان میں صفر ہی ہوں گے۔

(۵) مختلف علوم و فنون پر نظر ڈالے تو ہر فن اہل اختصاص کا طالب ہے۔ ہر فن کی تدریس اور ہر فن میں تحریر و تصنیف کی مہارت رکھنے والے افراد کی ضرورت ہے۔ تدریس یا تقریر و تحریر کا ایک تو بنیادی علم ہوتا ہے جو قصہ کہانی پڑھنے پڑھانے اور لکھنے لکھانے کے لیے بھی ناگزیر ہے اور ایک کسی خاص فن کا ملکہ اور ماہرانہ علم ہوتا ہے جس کا درجہ پہلے درجہ کے کئی زینے بعد آتا ہے۔ اس کو سامنے رکھتے ہوئے میں اس شعبہ کو الگ ذکر کر رہا ہوں۔ تفسیر، حدیث، فقہ، اصول فقہ، تاریخ و سیرت، افتاء، ادب، معقولات بہت سارے فنون ہیں جن میں غیروں نے کتابیں لکھ کر اپنے زہریلے جراثیم کتابوں میں پیوست کر دیے ہیں اور ناواقف یا محض بالائی سطح کو دیکھنے والی کم نظر دنیا سے داد و تحسین بھی حاصل کر رہے ہیں اور ہمارے اوپر اپنی بڑائی کا خطبہ بھی پڑھتے ہیں۔ کیا ان کے زہر کا طریق فراہم کرنے کے لیے ہم میں ایک عظیم طبقہ ماہرین کا وجود ضروری نہیں جو اپنے راسخ و بلند علم و فکر، صالح جذبات اور عمل کی سرگرمی سے ان فنون کا حق ادا کرے اور اہل باطل کے زہریلے جراثیم کا خاتمہ بھی کرے۔

(۶) اپنے ملک، صوبہ، شہر اور دیگر ممالک میں سیاسی رہنما اور قائدین، اسی طرح سماجی اور ملکی خدمت گزار جو ضروری دینی علم اور صالح جذبات کے حامل ہوں تاکہ ہمارے بھولے بھالے دینی بھائیوں کو غیروں کا شکار ہونے سے بچا سکیں اور ان کی ضروریات کی تکمیل بھی کریں۔

یہ چند نمونے موٹے عنوان ہیں جن پر آپ غور کریں تو بڑی بڑی ضروریات اور اپنی فطرت و بے پروائی اور کوتاہی و تن آسانی کا نقشہ دن کی روشنی کی طرح لگا ہوں گے سامنے ابھرے گا۔

آنکھیں بند کر لینے سے وقت کے تقاضے پورے نہیں ہو جاتے۔ بلکہ وقت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈال کر جوش و بہمت کے ساتھ اپنے باہمت اور لائق افراد کو مطمئن کر کے منصوبہ بند طور پر شاہراہ عمل پر گام زن ہونے سے ہی وقت کے تقاضے پورے ہو سکتے ہیں۔ ہم اپنی نسل کے تحفظ کی ذمہ داری سے سبک دوش ہو سکتے ہیں، ناقدین و مورخین کے قلم کا نشانہ بننے سے بھی بچ سکتے ہیں۔ اور خدا اور رسول (جل و علا، و صلی اللہ تعالیٰ علیہ و سلم) کے غضب سے بچنے کا بھی سامان کر سکتے ہیں۔ و ینبذہ التوفیق۔ وهو المستعان وعلیہ التکلیل۔

(۷) ان ہی گونا گوں اور پیچ در پیچ ضروریات اور تقاضوں میں سے یہ بھی ہے کہ آج عبادات و معاملات میں ایسے مسائل بھی رونما ہو چکے ہیں اور مزید بڑھتے جا رہے ہیں جن کا صاف اور صریح جواب کتابوں میں نہیں ملتا۔ ان کا حل تلاش کرنے کے لیے ایسے دقیقہ رس اہل فقہ و فتویٰ کی ضرورت ہے جو اپنی علمی بصیرت، فکری ذہانت، اور قلبی و روحانی روشنی سے امت مسلمہ کی صحیح رہنمائی کر سکیں۔ ان ہی کی صلاحیتوں کو جمع اور محنتوں کو مطمئن و بار آور بنانے کے لیے ”مجلس شری“ کا قیام عمل میں آیا۔ اس ضرورت کو میں ذرا اور واضح کرنا چاہتا ہوں۔

اولاً: ماہر و متبحر اور مخلص و دردمند علماء کی کمی ہے۔ ثانیاً: کچھ حضرات ہیں تو ان کے پاس ساز و سامان نہیں۔ ثالثاً: دو تہا کچھ کرنے میں غلطی یا مخالفت کا اندیشہ رکھتے ہیں۔ رابعاً: اس کام کے لیے یا اس طرح کے مذکورہ بہت

سارے کاموں کے لیے وہ کوئی تنظیم یا ادارہ بنانا اور چلانا چاہیں تو ان کے پاس اتفاق وقت اور سرمایہ نہیں۔ خاصاً اگر اس کی بنا ڈالتے ہیں تو خطرات اور ناکامیوں کا منہ دیکھنا پڑتا ہے اور پہلے جو دینی علمی خدمت کسی پیمانے پر انجام دے رہے تھے وہ بھی ہاتھ سے جاتی ہے۔

ان احوال پر نظر کرتے ہوئے ایک ایسے ذمہ دار اور فعال ادارے کی ضرورت سامنے آتی ہے جو منتشر افراد کو مجتمع کر سکے ان کے قلبی درد و کرب میں ان کا شریک ہو، ان کی دینی فنی تمناؤں اور حوصلوں میں ان کا معاون اور ہمدرد و غم کسار ہو۔

حضرات مجلس شرعی کسی ایک شخص یا ادارے کی قوت کا نام نہیں، بلکہ یہ علماء دین اور ملت کے مخلصین کی اجتماعی قوت کی ایک عملی شکل ہے جس میں درد مند علماء کے خوابوں کی تعبیر بھی ہے اور باصلاحیت افراد کی فکر و اور صلاحیتوں کا ضیاع و بربادی سے تحفظ بھی۔ اس سچائی سے اگر کسی کو انکار ہو تو ٹھنڈے اور صالح دل سے اس پر غور کریں حقیقت خود مشکف ہو جائے گی۔ ورنہ کسی بھی شعبہ کو لے کر عمل کے میدان میں قدم رکھیں، تجربہ کی آٹھ اور وقت کی گرم سے گرم دھوپ سارے شکوک و شبہات اور غلط اندیشوں کو خود پھٹا کر رکھ دے گی۔

إِنِّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ فِئَئِي السَّمْعِ وَهُوَ شَهِيدٌ.

بات لمبی ہو گئی لیکن آپ حضرات دینی علمی قافلوں کے سالار اور کشتی قوم و ملت کے ناخدا ہیں، اس لیے حالات و ضروریات کے واضح کاف تقاضوں کی جانب اگر نگاہ و التفات منعطف کرنے کی کوشش کی گئی تو بے جا نہیں۔

اندازہ بیاں گر چہ بہت شوخ نہیں ہے

شاید کہ جرے دل میں اتر جائے مری بات

یہ بتانا بھی مقصود ہے کہ مجلس شرعی کے قیام سے ہمیں یہ غلط فہمی نہیں کہ ہم نے سب کچھ کر لیا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ابھی صرف ایک جز کو ہم نے ہاتھ لگایا ہے، اس میں بھی جو دشواریاں، بے پروائیاں اور رکاوٹیں ہیں وہ قریب سے جائزہ لینے والے ہی جانتے ہیں۔ آدمی بے پروا ہو کر ہر تقاضے سے دست کش ہو جائے تو اس کے لیے آرام ہی آرام ہے۔ مگر میدان عمل میں قدم رکھنے والے افراد کے لیے صبر آزمائی مشکلات و موانع سے رہائی کہاں؟

الغرض یہ صرف ایک جز ہے، اس کے علاوہ بھی وقت کی ضروریات اور تقاضوں کا ایک طوفان ہے، جو ناخداؤں کو آواز دے رہا ہے۔ دیکھیے و شگھیری و پیش قدمی کس صاحب قلب و ہجر اور صاحب درد و اثر کا مقدر ہے۔ بہر حال:

ع موسم کا منہ نکلتے رہتا کام نہیں دیا انوں کا

ذمہ داروں کو آگے بڑھنے اور زمام قیادت و عمل ہاتھ میں لینے کی ضرورت ہے، ورنہ اُس وقت جاگنے سے کوئی فائدہ نہ ہوگا جب سوائے ناکامی اور افسوس کے کچھ ہاتھ نہ آئے۔

خدا تجھے کسی طوفان سے آشنا کر دے

کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

حضرات! مجلس شرعی کے توسط سے اب تک جو مسائل حل ہوئے وہ ہمارے مخلص رجفائش اور دقیقہ رس علماء کرام کی کوششوں کا ثمرہ ہیں۔ خواہ وہ اشرفیہ سے تعلق رکھتے ہوں یا دیگر اداروں سے۔ ہم سبھی کا شکریہ ادا کرتے ہیں کہ انھوں نے اس اہم کام میں تعاون کیا اور انھیں مبارک باد بھی پیش کرتے ہیں کہ مولا تعالیٰ نے ان کی کاوشیں بار آور فرمائیں۔ رب کریم ان کے نیک جذبات اور بلند پایہ خدمات کا سلسلہ سلامت رکھے اور آسیب روزگار سے بچائے۔ آمین یا اکرم الاکرمین۔

حضرات! آج نویں سیمینار کے موضوعات آپ کے سامنے ہیں، ہمیں امید ہے کہ آپ حل تک رسائی کی بھرپور کوشش کریں گے اور فیضروری بحثوں سے بچتے ہوئے مقصد رسابحثوں سے کام لیں گے۔ سفر کو مشکل اور پر پیچ ہونے سے بچاتے ہوئے "اقرب الطرق اور اسہل اسہل" کو ترجیح دیں گے۔ اسی طرح متانت و وقار اور ایک دوسرے کے آداب اور حفظ مراتب کا بھی پورا خیال رکھیں گے۔

حضرات! اگرچہ آپ اپنی منصبی ذمہ داری کی ادائیگی کے لیے جمع ہوئے ہیں لیکن داعی ہونے کی حیثیت سے مجلس شرعی کے تمام ارکان آپ کی آمد و شرکت پر خیر مقدم کہتے ہوئے شکر گزار ہیں اور اس کے امیدوار کہ اگر خدمت و ضیافت میں کوئی کوتاہی ہو تو درگزر فرمائیں اور اپنے نیک مشوروں سے بھی نوازیں تاکہ خامیوں کا ازالہ اور خوبیوں میں اضافہ ہو سکے۔ السعی مینا والإنتمام من اللہ۔ والسلام

عبدالغنی عفی عنہ
سرپرست مجلس شرعی

چھٹا فقہی سیمینار

منعقدہ ۱۷ تا ۲۱ ربیع الاول ۱۴۱۹ھ مطابق ۱۲ تا ۱۷ جولائی ۱۹۹۸ء یک شنبہ تا پنج شنبہ

خطبہ صدارت

از: فقید الہند شارح بخاری حضرت علامہ مفتی محمد شریف الحق امجدی دام ظلہ
سرپرست مجلس شرعی و قائم تعلیمات و صدر شعبہ افتاء جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للمتوحد ﴿﴾ بحلالہ المنفرد ﴿﴾ و صلاحہ دو مآ علی ﴿﴾ خیر الأنام محمد ﴿﴾ و آلہ و صحبہ
الجامعہ الاشرفیہ کے اہم شعبہ ”مجلس شرعی“ کا یہ چھٹا اجلاس ہے، اس کے قبل دو بڑے بڑے اجلاس ہو چکے ہیں اور
ضرورت ظنی تین اجلاس، اللہ کا شکر ہے کہ آپ حضرات کے تعاون سے مندرجہ ذیل اہم مسائل طے ہو چکے ہیں:
(۱) الکحل آمیز دواؤں کا شرعی حکم (۲) لائف انشورنس (۳) جنرل انشورنس (۴) دوائی اجارہ یعنی پگاری کا مسئلہ
(۵) کاروبار میں چیک کے لین دین کا رائج معاملہ (۶) بینک وغیرہ کے منافع اور اجارہ کے زر ضمانت و زر پیشگی کے
ادکام (۷) سرمایہ سمیٹی کے شرک کا مسئلہ (یہ فیصل بورڈ کے حوالہ ہے)

اب یہ اجلاس مندرجہ ذیل موضوعات پر تبادلہ خیال کے لیے منعقد کیا گیا ہے:
(۱) اسباب ست کی تشخیص (۲) علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال (۳) اعضا کی پیوند کاری
یہ تینوں موضوع بہت اہم، بہت نازک اور بعض وجوہ سے انتہائی غور طلب ہیں۔

اسباب ستہ: ہم بحیثیت مسلمان کے قرآن مجید اور احادیث کریمہ کے پابند ہیں، قرآن مجید اور احادیث
کریمہ نے جن چیزوں کو حلال فرمایا ہے ہم پر لازم ہے کہ انھیں حلال جانیں اور جن کو حرام فرمایا ہے ہم پر لازم ہے کہ
انھیں حرام جانیں۔ جن چیزوں کو پاک قرار دیا ہے انھیں پاک جانیں اور جن چیزوں کو ناپاک قرار دیا ہے انھیں ناپاک
ہی جانیں۔ اور صرف انھیں چیزوں کو استعمال کریں جن کو استعمال کرنے کی اجازت دی ہے اور جن چیزوں سے منع فرمایا
ہے ان سے دور رہیں۔

لیکن قرآن و احادیث سے مسائل کا استنباط ہر کس و ناکس تو کجا بر اہل علم کا بھی کام نہیں۔ یہ کام صرف مجتہد کا ہے۔
مجتہدین کرام نے اپنی خدا داد بصیرت، ذہانت، وفائت، قوت اخذ و صلاحیت اجتہاد سے کام لے کر قرآن و احادیث سے
ہزار ہا ہزار مسائل کا استنباط فرمایا، لیکن غیر منصوص مسائل میں ان کے مابین بھی اختلاف رائے رہا۔ بلکہ بہت سے منصوص
مسائل میں اختلاف روایت کی بنا پر اختلاف موجود ہے۔

چاہیں، وقع چاہیں بلکہ بعد کے بھی ایک دو قرن میں مجتہدین بکثرت ہوئے لیکن ان میں سے اکثر کے مسائل ضائع ہو گئے۔ ان میں سے صرف چار مجتہدین کے مذاہب پوری جامعیت کے ساتھ محفوظ رہے۔ سیدنا امام اعظم ابوحنیفہ، سیدنا امام مالک، سیدنا امام شافعی، سیدنا امام احمد بن حنبل رضی اللہ تعالیٰ عنہم۔ اس لیے امت نے اس پر اجماع کیا کہ ان چاروں ائمہ میں سے کسی ایک کی تقلید غیر مجتہد پر واجب ہے۔ اب ہر شخص پر اسی امام کی پیروی لازم ہے جس کا وہ مقلد ہے خواہ عبادات ہوں یا معاملات۔

لیکن خود ایک مذہب کے ائمہ کے مابین بھی کثیر اختلافات ہیں۔ اس کے لیے ہمارے فقہائے احناف نے فرمایا کہ ہر معاملہ میں فتویٰ مطلق قول امام پر ہوگا۔ لیکن اس کے باوجود کثیر مسائل میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہوتا ہے۔ اس کے اسباب فقہاء کے نزدیک مجدد و اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تحقیق اور تنقیح کے بعد چھ ہیں:

(۱) ضرورت (۲) دفع حرج (۳) عرف (۴) تعامل (۵) دینی ضروری مصلحت کی تحصیل (۶) کسی فساد موجود یا مظلون مظلون غالب کا ازالہ۔

دفع حرج کے عموم میں حاجت شرعیہ اور عموم بلوی دونوں شامل ہیں۔ لیکن یہ حق بھی سب کو حاصل نہیں کہ اسباب ستہ کی بنا پر قول امام کے بجائے صاحبین کے قول پر فتویٰ دے۔ یہ کام ان ائمہ دین کا تھا جو اصحاب فتویٰ ہیں۔ اولاً حقیقت میں واقعی اسباب ستہ میں سے کسی کا وجود ہے یا نہیں؟ یہ خود بہت مشکل کام ہے۔ اور یہاں حال یہ ہے کہ بڑے بڑے مشاہیر ضرورت اور حاجت کے شرعی مفہوم سے بھی واقف نہیں۔ اور عرفی ضرورت کی بنا پر حرام کو حلال ہونے کا بے دریغ فتویٰ دے دیتے ہیں اور ثبوت میں "الضرورات تبيح المحظورات" کی حافظہ جی لوگوں کی طرح تلاوت کر دیتے ہیں۔ اس لیے اسباب ستہ کی جامع مانع تعریف اور ان کی حقیقت کی تنقیح اشد ضروری ہے تاکہ جس کا جی چاہے اپنی خواہش کو ضرورت بنا کر "الضرورات تبيح المحظورات" کی تلاوت نہ کرے۔

لیکن ایک سوال پھر بھی رہ جاتا ہے کہ جب قول امام سے عدول کر کے صاحبین کے قول پر فتویٰ دینا اصحاب فتویٰ کا کام ہے اور اب ہم میں کوئی اصحاب فتویٰ سے نہیں، جو بھی ہیں سب باطل فتویٰ ہیں تو پھر اس بحث کو مجلس شرعی میں لانے سے کیا فائدہ؟ یہ صحیح ہے کہ ہم اصحاب فتویٰ نہیں ان کی گرد راہ کے بھی برابر نہیں لیکن نت نئے مسائل پیدا ہو چکے ہیں اور پیدا ہوتے رہیں گے۔ اور زمانہ کے حالات کے پیش نظر قول امام پر فتویٰ دینے میں اسباب ستہ میں سے کوئی خارج ہو تو پھر کیا کیا جائے؟ ظاہر ہے کہ ایسے موقع پر جو نقل فتویٰ کی خدمت انجام دیتے ہیں انھیں اجازت ملنی چاہیے کہ وہ جمعیگی کے ساتھ جذبات سے عاری ہو کر خدا ترسی کے جذبے سے معمور ہو کر امت کی خیر خواہی کے لیے اگر اور کوئی چارہ کار نہ دیکھیں تو صاحبین کے قول پر فتویٰ دے سکتے ہیں۔

مجلس شرعی کے ارکان اپنے طور پر اس کی شرعاً اجازت سمجھ کر چند مسائل آپ حضرات کے سامنے پیش کر رہے ہیں تاکہ آپ لوگ پورے طور سے غور و خوض کر کے کوئی فیصلہ کریں۔

اس سلسلہ میں سوال نامہ میں جو تفصیلات درج ہیں ان کے مطابق سب سے زیادہ فوراً طلب ہات یہ ہے کہ جو

مسائل نفسِ قلبی سے ثابت ہیں یا منصوص ہیں کیا اسبابِ ستر کا دائرہ وہاں تک وسیع ہے کہ ان کے پیشِ نظر ان کے خلاف فتویٰ دیا جاسکتا ہے؟

اس سلسلہ میں بعض مقالات میں اس پر بہت عمدہ بحث کی گئی ہے جو قابلِ توجہ ہے۔ ہمیں امید ہے کہ ہم اس موضوع پر بہت جلد کسی اخیر نتیجہ پر پہنچ جائیں گے۔ اب ایک نظر ان مسائل پر بھی ڈال لیجیے جو خصوصی طور پر اس سیمینار کے منصوص ہیں۔

اعضا کی بیوندگاری: بظاہر اس میں کوئی قباحت نظر نہیں آتی بلکہ یہ بہت اچھا کام معلوم ہوتا ہے ایک انسان مر چکا ہے اس کی آنکھ، گردے، دل، صحیح حالت میں ہیں مردے کو دفن کر دیا جائے یا جلا دیا جائے تو یہ اعضا بھی گل ہو کر یا جل کر ضائع ہو جائیں گے اور اگر ان کو نکال لیا جائے تو دوسرے ایسے لوگوں کے کام آ سکتے ہیں جن کے یہ اعضا بے کار ہو چکے ہیں۔ ایک اندھے کو آنکھ مل سکتی ہے، ضعفِ قلب اور ضعفِ گردے کے جاں بلب مریضوں کو نفی زندگی مل سکتی ہے۔ ترقی یافتہ فنی سرجری کی بدولت کتنے نابینا بچے ہو چکے ہیں اور کتنے جاں بلب ضعفِ قلب، ضعفِ گردے کے مریض توانا ہو چکے ہیں تو اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس میں کیا حرج ہے؟ جب ایک شخص ہوش و حواس کے عالم میں بخوشی اپنا کوئی عضو اس لیے نکال لینے کی اجازت دیتا ہو کہ میرے مرنے کے بعد وہ کسی ضرورت مند کے کام آئے یا بہ قیمتِ فروخت کر دیتا ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہونی چاہیے بلکہ ایک اچھا قابلِ تعریف کام ہونا چاہیے۔

اسی لیے مسلمانوں کے علاوہ دیگر اقوام میں یہ رجحان بڑھتا جا رہا ہے کہ آدمی مرنے سے پہلے اپنے اعضا کو خیرات کے طور پر کسی ہسپتال کو دے دیتا ہے تاکہ وہ اس کو محفوظ رکھے اور کسی ضرورت مند کو لگا دے، اسی لیے بڑے بڑے ہسپتالوں میں انسانی اعضا کی حفاظت کے لیے بینک قائم ہیں۔ لیکن جب ہم اس عمل کو شرعی اصول پر دیکھتے ہیں تو اس میں کسی خرابی نہیں۔

اول: کسی مردہ انسان کے مرنے کے بعد چیز نا پھاڑنا حرام ہے۔ حدیث میں ہے: کسر عظم المیت مکسره حیًا۔ مردے کی ہڈی توڑنا ایسے ہی ہے جیسے زندہ کی ہڈی توڑی جائے۔ (مشکوٰۃ المصابیح بحوالہ ابوداؤد و مسنن ابوامام مالک، ابن ماجہ ص: ۱۳۹)

دوسری حدیث میں ہے: المیت یؤذیہ فی قبرہ ما یؤذیہ فی بیتہ۔ مردے کو اس کی قبر میں اس سے ایذا پہنچتی ہے جس سے اس کے گھر میں ایذا پہنچتی تھی۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۳ ص ۲۸۳، بحوالہ دیلمی) اور علامہ طحطاوی اور علامہ شامی حاشیہ در مختار میں فرماتے ہیں۔ المیت یتأذى بما یتأذى به الحي۔ جس سے زندوں کو اذیت ہوتی ہے اس سے مردے بھی اذیت پاتے ہیں۔

ان احادیث سے اس کا نازِ جائز ہونا صراحتاً ثابت ہو رہا ہے۔

دوم: موت سے انسان نا پاک ہو جاتا ہے، یہ نجاستِ حقیقی ہے یا حکمی؟ دونوں قول ہیں۔ مجددِ اعظم اعلیٰ حضرت رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: موت سے بدنِ میت میں نجاستِ حقیقیہ پیدا ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک حکمیہ، زیادہ قرین قیاس وہ ہے اور زیادہ مناسب یہ۔ (حاشیہ فتاویٰ رضویہ ج ۱ ص ۲۱۱)

میت کے ساتھ یہ اعضا بھی نجس ہو گئے نجس چیز کو بطور مالش بھی استعمال کرنا جائز نہیں۔ تو یہ کیسے جائز ہو گا کہ اسے

کسی انسان کے جسم کا بڑھاتا جائے۔

سوم: آزاد انسان کی ذات یا اس کا جزو کسی کا مملوک نہیں حتیٰ کہ خود اس کا بھی نہیں اس صورت میں نہ اسے ہیہ کیا جاسکتا ہے نہ خیرات کیا جاسکتا ہے نہ بیجا جاسکتا ہے پھر کسی کا عطیہ یا قبیح کیسے درست ہو سکتی ہے۔

بلکہ اگر کسی زندہ آدمی نے بھی اپنا کوئی عضو کسی مریض کے جسم میں لگانے کی اجازت دی ہے تو بھی یہ متینوں محظور لازم ہیں، کسی انسان کو اس کی اجازت نہیں کہ بلا ضرورت شرمیہ اپنے جس کو زخمی کرے، اپنا عضو کٹوائے، خصوصاً جب کہ موت کا خطرہ ہو، نیز زندہ کے جسم سے جو ٹکڑا کٹ کر الگ کیا جائے وہ مردار اور ناپاک ہے جیسا کہ تمام مفسرین نے تصریح فرمائی ہے۔ حدیث میں ہے: مَا قَطَّعَ مِنَ الْبَهِيمَةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهِيَ مَيْتَةٌ۔ نیز زندہ آدمی بھی اپنے جسم کا مالک نہیں تو وہ جسم کا کوئی عضو کیسے دے سکتا ہے۔ لیکن یہاں ایک بڑی بنیادی بحث یہ پیدا ہوتی ہے کہ ایک ٹاپینا کو بیٹا بنانا اور جاں بلب مریض کو نئی زندگی دینا کیا اتنا اہم نہیں کہ اس کے مقابلے میں وجوہ ممانعت مروج قرار دیے جائیں؟ جیسے شراب اور مردار حرام قطعی ہیں، مگر خود قرآن مجید ہی میں اللہ عزوجل نے جان بچانے کے لیے جان بچانے کی مقدار بوقت ضرورت شراب و مردار کے استعمال کی اجازت دی ہے۔

ارشاد ہے: فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِآلِهِمْ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ۔ (تو جو بھوک پیاس کی شدت میں تاجار ہو اس حالت میں گناہ کی طرف جھکے بغیر انھیں کھالے تو بے شک اللہ بخشنے والا مہربان ہے۔) (سورہ بکہ آیت ۳) اور یہ ظاہر ہے کہ شراب اور مردار کی حرمت معنی قطعی ہے کسی زندہ یا مردہ کے جسم کو پھاڑ کر اس کے عضو کو نکالنا، اور کسی ضرورت مند کے جثہ میں جوڑنا اس وجہ قطعی نہیں، بلکہ بنظر دقیق قطعی ہی نہیں دلیل کے اعتبار سے نفی ہے، حدیثیں نفی ہیں اور اس کی حرمت قیاس سے ثابت کی گئی ہے اور قیاس بھی نفی ہے۔ جب جان بچانے کے لیے حرام قطعی کے استعمال کی جس قرآن اجازت ہے تو جان بچانے کے لیے ان چیزوں کے استعمال کی اجازت کیوں نہ ہوگی جن کا عدم جواز قطعی ہے۔ تقریباً یہی احاث خون کے عطیے اور اسے کسی مریض کے جسم میں داخل کرنے میں کھڑی ہوں گی۔

لیکن کہا جاسکتا ہے کہ اس بات کا یقین ہے کہ جاں بلب یا سا شراب پی لے گا تو اس کی جان بچ جائے گی۔ اسی طرح بھوک کی وجہ سے قریب الموت انسان مردار کھالے گا تو موت کے چنگل سے نکل آئے گا۔ لیکن اعضا کی پیوندکاری میں اس قسم کا یقین نہیں بلکہ لے اس کی جان کا خطرہ ہے۔ ایک بیمار کزور انسان آپریشن کی تاب لاسکے گا یا نہیں؟ یہ خود غور طلب بات ہے۔ نیز عضوی پیوندکاری صحیح ہوگی یا غلط؟ اور وہ عضو صحیح طور پر کام دے گا یا نہیں؟ یہ خود مشکوک ہے۔ اور خون چڑھانے میں تو ایسا بہت ہوا ہے کہ اچھا خاصا مریض چل بسا ہے۔ اس لیے حالت نخصہ میں شراب پینے یا مردار کھانے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

اب دوسرے رخ سے ہمیں یہ سوچتا ہے کہ اسباب ستہ میں سے کوئی سبب اعضا کی پیوندکاری اور خون چڑھانے کے جواز کی طرف کوئی راہ نکالے یا نہیں؟ کچھ مقالات میں اس پر بھی روشنی ڈالی گئی ہے۔ اسے بغور سنیں اور وقت نظر سے رکھ کر فیصلہ کریں۔

سوال میں ان اسباب سے کا ذکر ہے جن کی بنا پر قول امام سے قول صاحبین کی طرف عدول کی اجازت ہے، لیکن پھر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ جن امور کے بارے میں سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا نہ کوئی قول ملے نہ صاحبین کا، اور قرآن یا احادیث سے ان کی حرمت یا عدم جواز ثابت ہو اور اسباب سے متہ میں سے کوئی سبب اس کے خلاف کا داعی ہو تو پھر کیا کیا جائے، یہ پہلو بہت اہم اور نازک ہے، اس پہلو پر خصوصیت سے توجہ کی ضرورت ہے۔

نشکر اور گزارشات: حضرات! ہماری دعوت پر آپ لوگ تشریف لائے اس کے لیے ہم مشکور ہیں اور ہمیں امید ہے کہ جس طرح آپ حضرات نے سابقہ سیمیناروں میں پوری حاضردماغی اور جہنی توانائی کے ساتھ مسائل کی تنقیح و تحقیق میں حصہ لیا اسی طرح اس وقت بھی حصہ لیں گے۔ یہ کام آپ سب حضرات کا ہے، اس لیے آپ سب حضرات کو اپنی اپنی ذمہ داری محسوس کر کے تنقیح و تحقیق میں پوری جدوجہد کرنی چاہیے۔

میں چوں کہ آپ حضرات میں سب سے بزرگ ہوں اور جامعہ اشرفیہ کے دارالافتاء کا ذمہ دار ہوں، اس لیے آپ حضرات سے زیادہ ان سب امور سے مجھے سابقہ چڑتا رہتا ہے، ایسی خبریں ملتی رہتی ہیں کہ بہت سے بزرگ سالکین کو ہدایت کر دیتے ہیں کہ اس کو مبارک پور بھیج دو، اس لیے مجھے زیادہ احساس ہے اور میں یہ چاہتا ہوں کہ جو مسائل لائشلیں ہیں وہ جلد از جلد حل ہو جائیں۔

اختلاف رائے کی صورت میں عوام میں تشویش ہوتی ہے، ایک مفتی نے یہ فتویٰ دیا، دوسرے نے اس کے خلاف فتویٰ دیا اس پر عوام کہتے ہیں کہ ہم کس کے فتوے پر عمل کریں۔ اسلاف کے عہد میں فروعی مسائل کے اختلاف سے کوئی شورش نہیں پیدا ہوتی تھی، اس لیے کہ اس زمانے میں عوام کے ایمان بہت مضبوط تھے اور وہ احکام شریعہ کا بہت زیادہ علم رکھتے تھے۔ وہ جانتے تھے کہ فروعی مسائل میں اختلاف عہد صحابہ سے متواتر چلا آ رہا ہے، یہ کوئی مذمت کی بات نہیں بلکہ حسب ارشاد "اختلاف اعمیٰ رحمة" یہ رحمت ہے، لیکن اب یہ حال نہیں رہا، ایمان کمزور ہو گئے، عوام احکام شریعت سے اکثر غافل رہتے ہیں، عوام تو عوام مدارس دینیہ کے فارغ التحصیل بھی اکثر دینی معلومات میں صفر رہتے ہیں۔

اس لیے کسی مسئلے میں دو مفتیوں کے اختلاف کی صورت میں شورش ہو جاتی ہے۔

مجلس شرعی کے قیام کا ایک اہم مقصد یہ بھی ہے کہ یہاں ہم لوگ بیٹھ کر اتفاق رائے سے ایک حکم شرعی طے کریں، اسی کے مطابق سب لوگ فتویٰ دیں تاکہ اختلاف فتویٰ کی وجہ سے عوام میں جو شورش ہوتی ہے اس کا سبب ہو جائے۔ البتہ اب کی بار یہ شکایت آپ حضرات سے ضرور ہے کہ مقالات بہت کم حضرات نے لکھے، میری استدعا ہے کہ آئندہ آپ حضرات اس پر خصوصی توجہ دیں اور ہمارے حوصلے کو پست ہونے سے بچائیں۔

ہم نے اپنی وسعت بھر آپ حضرات کے لیے آرائش اور ضروریات فراہم کرنے کی پوری کوشش کی ہے لیکن اگر کوئی فرو گذاشت ہوگئی ہے تو اسے درگزر فرمائیں۔

میری دعا ہے کہ اللہ عزوجل ہم سب کو اتنی کچھ عطا فرمائے کہ جو بھی فیصلہ کریں وہ صحیح اور درست ہو۔ آمین۔ بجاہ

مجلس شرعی کے دسویں فقہی سمینار

منعقدہ: ۱۳/۱۵/۱۶/۱۷ جمادی الاولیٰ ۱۴۲۵ھ مطابق ۲۳/۲۴/۲۵ جولائی ۲۰۰۴ء کا

خطبہ صدارت

از: صدر مجلس شرعی علامہ محمد احمد مصباحی صدر المدرسین الجامعة الاشرفیہ مبارک پور

حضرات افتخار اسلامی ایسا عظیم سرمایہ ہے جس کے بغیر ہماری عبادت، تجارت، معاشرت کی صالح تعمیر نہیں ہو سکتی، اسی لیے ائمہ دین اور فقہائے مجتہدین نے اس پر اپنی خاص توجہ مبذول کی۔ انھوں نے احکام قرآن و سنت میں گہری نظر اور طویل نور و غوض کے نتیجے میں فقہ کے اصول و قواعد وضع کیے اور ان کی روشنی میں بے شمار جزئیات بھی مستنبط کیے۔ امام اعظم ابوحنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے باضابطہ ایک مجلس فقہ قائم کی جس میں شرعی مسائل پر بحث ہوتی اور طے شدہ مسائل تحریر کر لیے جاتے اگر کسی مسئلہ پر بحث کے بعد بھی اتفاق نہ ہوتا تو وہ اختلاف کے ساتھ ہی درج کر لیا جاتا۔ ان حضرات کی یہ کاوش اتنی عظیم تھی کہ دیگر ائمہ نے بھی اس سے استفادہ کیا۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

الناس کلہم فی الفقہ عیال اہی حنیفہ۔ ترجمہ: فقہ میں سب لوگوں کا سہارا امام ابوحنیفہ ہیں۔

مگر کچھ لوگوں نے فقہ و فقہاء کی پیروی سے انکار کیا اور بد قریب انداز میں صرف قرآن و حدیث پر عمل کا دعویٰ کیا۔ دوسرا فرقہ اس سے بھی آگے نکلا۔ اس نے حدیث کا بھی انکار کیا اور صرف قرآن پر عمل کا مدعی ہوا۔

حقیقت یہ ہے کہ فقہ کے بغیر حدیث پر عمل ہو سکتا ہے۔ نہ حدیث و فقہ کے بغیر قرآن پر عمل ہو سکتا ہے۔

تیرہویں چودہویں صدی کے غمیوں کا کیا شمار؟ صحابہ کرام بھی فہم قرآن میں رسول کریم علیہ الصلاۃ والسلام کے محتاج تھے۔ اسی لیے رب کا کلمات نے ایک طرف امت پر یہ لازم کیا کہ وَمَا أَنْتُمْ بِالْمُشْوَىٰ فَتُخْلَوْنَ وَمَا نَهَيْتُمْ عَنْہُ فَنَاتَهَوْا [حشر: ۷] ترجمہ: اور جو کچھ رسول تمہیں عطا فرمائیں وہ لو اور جس سے منع فرمائیں باز رہو۔

دوسری طرف رسول کو یہ ذمہ داری دی کہ وہ امت کے سامنے قرآن کے مفہوم و مطلوب کو بیان کریں اور امت کو کتاب و حکمت کی تعلیم دیں۔ ارشاد باری ہے: وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ [نحل: ۴۴]

ترجمہ: اور اے محبوب ہم نے تم پر یہ قرآن اتارا ہے تاکہ تم لوگوں کے سامنے بیان فرماؤ جو ان کی طرف اترا ہے۔

هُوَ الَّذِي تَعَتَّ بِمِ الْأَمِينِ وَشَوَّلَا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَلِيُخْبِرَهُمْ وَيُعَلِّمَهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ تَكَاثَرُوا مِنْ قَوْمٍ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ [جمعہ: ۲۰]

ترجمہ: وہی ہے جس نے ان پر صوف میں انھیں میں سے ایک رسول بھیجا جو ان پر اس کی آیتیں پڑھتے ہیں اور انھیں پاک کرتے ہیں اور انھیں کتاب اور حکمت کا علم عطا فرماتے ہیں اور بے شک وہ اس سے پہلے ضرور کھلی گمراہی میں تھے۔

اسی طرح قرآن کریم نے امت پر فقہ کی تحصیل بھی فرض کی مگر یہ فرض ہر فرد کے ذمہ نہ رکھا۔ کیوں کہ ہر ایک کے

لیے فقہ کی تحصیل یافتہ ہت کا حصول ناممکن یا کم از کم سخت دشوار اور مشکل ہے۔ بعض افراد میں عقل و استعداد کی کمی ہوتی ہے، بعض میں فقہ کے لیے لازمی علوم و فنون کا ادراک نہیں ہوتا، بعض اپنی اقتصادی و معاشی مصروفیات کے باعث تحصیل فقہ سے قاصر ہوتے ہیں، بعض جہاد یا دوسری کسی دینی و علمی خدمت میں انہماک کے باعث فقہ میں رسوخ حاصل نہیں کر سکتے۔ اس لیے رب کریم نے جو بندوں پر سب سے زیادہ مہربان ہے فقہ ہت کی تحصیل کو فرض کفایہ قرار دیا۔ ارشاد ہے:

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً ۚ فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [توبہ: ۱۲۲]

ترجمہ: اور مسلمانوں سے یہ تو نہیں سکتا کہ سب کے سب فطیں تو کیوں نہ ہوا کہ ان کے ہر گروہ میں سے ایک جماعت نکلے کہ دین کی سمجھ حاصل کریں اور واپس آ کر اپنی قوم کو ڈرنا سنیں اس امید پر کہ وہ بچیں۔

اس کے ساتھ عام افراد امت کو یہ ہدایت کی گئی: فَسَلِّطُوا أَهْلَ الدِّخْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [نحل: ۴۳]، انبیاء: ۷] ترجمہ: تو اسے لوگوں کو علم والوں سے پوچھو اگر تمہیں علم نہیں۔

اس سے معلوم ہوا کہ عام لوگ ہمیشہ اہل علم و فقہ سے دریافت کرنے کے حاجت مند ہوں گے۔ اور اہل علم و فقہ بیان رسول کے محتاج ہوں گے۔ امت کا بڑے سے بڑا افتخار حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام سے ہے یا نہیں ہو سکتا۔ صدیق و فاروق اور دیگر اکابر فقہائے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم تعلیم احکام اور تعلیم قرآن کے لیے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی جانب اور بعد میں سرکار کے ارشادات کی جانب رجوع کرتے۔ اس بارے میں بے شمار واقعات موجود ہیں۔ اسی طرح بڑے سے بڑے محدثین نے استنباط احکام کے باب میں فقہاء کی برتری کا برملا اعتراف کیا ہے۔ یہ وہ اعظم رجال ہیں کہ عیال و زمانہ ان کے سامنے پر کاوی بھی حیثیت نہیں رکھتے۔

خود حدیث رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم سے ثابت ہوتا ہے کہ ایسا بھی ہو گا کہ آدمی محدث ہو مگر فقیہ نہ ہو۔ آدمی احادیث یاد رکھتا ہے، ان کی روایت کرتا ہے ان کا جو واضح معنی ہے وہ بھی سمجھتا ہے مگر ان سے مزید کیا کیا احکام نکلتے ہیں ان سب کی تہ تک پہنچنے سے قاصر رہتا ہے۔

رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: نَظَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَحَفِظَهَا، وَوَعَاهَا، وَأَذَلَّهَا، فَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ غَيْرِ فِقْهٍ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِقْهٍ إِلَىٰ مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ. (مشكاة المصابيح ج ۱، ص ۳۵) ترجمہ: خدا اس بندے کو شاداب رکھے جس نے میری بات سن کر یاد کی، اسے محفوظ رکھا اور دوسرے تک پہنچایا۔ کہ بہت سے لوگ ایسے ہیں کہ فقہ کے حامل و حافظ و راوی تو ہیں مگر خود فقیہ نہیں، اور بہت سے حاملان فقہ ایسے لوگوں کے پاس فقہ لے جاتے ہیں جو ان سے زیادہ فقہاء ہت رکھتے ہیں۔

حضرت سلیمان امش تا بنی سیدنا انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے جلیل الشان شاگرد اور اہلہ امہ تابعین اور تمام ائمہ حدیث کے اساتذہ الاساتذہ میں سے ہیں۔ ان کا واقعہ امام ابن حجر مکی شافعی نے الخیرات الحسان میں بیان فرمایا ہے۔ امام اعظم ابو حنیفہ ان سے احادیث کی تعلیم لے رہے تھے۔ اسی زمانہ میں ان کی موجودگی میں امام امش سے کسی نے

کچھ مسائل دریافت کیے۔ انھوں نے امام ابوحنیفہ سے دریافت کیا۔ امام اعظم نے فوراً جوابات بتائے۔ امام اعظم نے پوچھا آپ نے یہ جوابات کہاں سے لکھے؟ فرمایا ان حدیثوں سے جو میں نے خود آپ ہی سے سنی ہیں۔ اور وہ احادیث صحیحہ اسانید سنادیں۔ امام اعظم نے کہا:

حسبك ما حدثك به في مائة يوم تحدثني به في ساعة واحدة. ما علمت انك تعمل بهذه الاحاديث. يامعشر الفقهاء اتمم الاعطاء ونحن الصابدة، وانت ابها الرجل اخذت بكلها الطرفين.

ترجمہ: بس کیجئے جو حدیثیں میں نے سو دن میں آپ کو سنائیں آپ ایک ساعت میں مجھے سنا دیتے ہیں۔ مجھے معلوم نہ تھا کہ آپ ان حدیثوں پر یوں عمل کرتے ہیں۔ اے فقہ والو! تم طیب ہو اور ہم (محدثین) عطار ہیں۔ اور اے ابوحنیفہ تم نے تو فقہ حدیث دونوں کنارے لیے۔

امام اعظم سے بھی بدرجہا اہلین و اعظم ان کے استاذ امام عامر بن شراحیل شعی ہیں جنھوں نے پانچ سو صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم کو پایا۔ حدیث میں ان کا پایا تالیف نہ تھا کہ خود فرماتے ہیں: بیس سال گزر رہے ہیں، کسی محدث سے کوئی حدیث میرے کان تک ایسی نہیں پہنچتی جس کا علم مجھے اس سے زیادہ نہ ہو۔ مگر اس جلالت شان اور عظمت مقام کے باوجود فرماتے ہیں:

"إنا لسنا بالفقهاء، ولكننا سمعنا الحديث فروينا للفقهاء من إذا علم عمل." (تذكرة الحفاظ ج ۱ ص ۷۸) ترجمہ: ہم لوگ فقیہ و مجتہد نہیں، ہمیں مطالب حدیث کی کامل سمجھ نہیں، ہم نے تو حدیثیں سن کر فقیہوں کے آگے روایت کر دی ہیں۔ جو ان پر مطلع ہو کر کارروائیاں کریں گے۔ نقلہ الذہبی فی تذكرة الحفاظ.

نور کیجئے ایسے طویل الشان امام اور عظیم ترین محدث نے فقہات اور فقہاء و مجتہدین کی برتری کا کیسے کھلے دل سے اعتراف کیا ہے مگر آج کل کے مدعیان حدیث جنہیں صحاح ستہ تو کیا بخاری و مسلم بھی از بر نہیں اور فقہات میں تو بالکل صفر ہیں وہ فقہ سے بے نیازی کا لغو بلند کر رہے ہیں اور ائمہ مجتہدین سے امت کا رشتہ منقطع کر کے اپنی ہوا سے نفس کا تبع بنانے کے رہ پے ہیں۔ والعبادة بالله۔ حالانکہ امام سفیان بن عیینہ متوفی ۱۹۸ھ فرماتے ہیں: الحديث مضلة إلا للفقهاء.

ترجمہ: یعنی غیر فقیہ کے لیے حدیث گمراہی کی جگہ ہے۔ نقلہ عنہ الإمام ابن الحاج المكي في المدخل (حاشية إقامة القيامة)

قرآن حدیث اور فقہ ہر ایک کی ضرورت کو واضح کرنے کے لیے میں ایک مثال پیش کر کے اپنی گفتگو ختم کرنا چاہتا ہوں۔ سود کی حرمت قرآن مجید میں مخصوص ہے۔ مگر قرآن میں جس قدر مذکور ہے صرف عربیت اور زبان دانی کے سہارے اس سے سود کی حقیقت کا ادراک ناممکن ہے۔ اشیاء سے سہ سے متعلق حدیث پاک نے حقیقت سود کا پتہ دیا۔ مگر ان چھ چیزوں کے ماسوا اشیاء کا حال پھر بھی مخفی رہا۔ اسے مجتہدین کرام نے اپنے اپنے اجتہاد و نظر کی روشنی میں واضح کیا۔ اس کے بعد امت کو عمل کی راہ ملی۔ اس اجمال کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ قرآن فرماتا ہے:

وَأَخْلَى اللَّهُ التِّبَاعَ وَحَرَّمَ الزُّبُورَ. (بقرہ: ۲۷۵) ترجمہ: اور اللہ نے بیع کو حلال کیا اور باکو حرام کیا۔

اعت میں رہا کہ معنی زیادتی ہے اگر مطلق زیادتی حرام ہو تو بے شمار جائز بیعیں بھی حرام ٹھہریں گی مثلاً:

(۱) ایک تولہ چاندی سے دس کیلو غلہ خریدنا۔ (۲) ایک تولہ سونا کے عوض ۲۵ تولے چاندی لینا۔ (۳) ایک صاع گندھوں کے بدلے دو صاع جو یا چاول خریدنا۔ (۴) ایک کیلو گھوڑے کے بدلے دس کیلو اوروں خریدنا۔ (۵) ایک کیلو پتیل سے دس کیلو باغ خریدنا۔

ان سب میں کھلی ہوئی زیادتی موجود ہے، مگر کوئی نہیں کہہ سکتا کہ یہ بیعیں حرام دنا جائز ہیں۔ پھر زیادتی کا مطلب کیا ہے؟ اور وہ کون سی زیادتی ہے جو اللہ نے حرام کی؟ قرآن سے اس کی صراحت و وضاحت کوئی نہیں دکھا سکتا۔ حدیث پاک اس بارے میں کچھ رہنمائی کرتی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں:

الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالنَّمْرُ بِالنَّمْرِ وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ مَثَلًا بِمَثَلٍ يَدَا بَيْدَةٍ فَمَنْ زَادَ أَوْ اسْتَزَادَ فَقَدْ أَرَى، أَخَذَ وَالْمَعْطَى فِيهِ سَوَاءٌ. رواه مسلم عن أبي سعيد الخدري — وفي رواية عبادة بن الصامت فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يدا بيد.

اس حدیث پاک میں صرف چھ چیزوں کا بیان ہے۔ سونا، چاندی، گندھوں، گھوڑے، نمک۔ اگر ایک صنف کو اسی صنف کے عوض بیچا تو دونوں جانب برابر برابر رکھنا ضروری ہے۔ اگر ایک طرف زیادتی ہوگئی تو یہ زیادتی ربا اور حرام ہے۔ لیکن اگر صنف بدل گئی مثلاً سونے کو چاندی سے بیچا تو کتنی ہی کمی بیشی ہو حرام نہیں اگر دست بدست معاملہ ہو۔

ان چیزوں کا معاملہ تو حدیث سے معلوم ہو گیا لیکن ان کے علاوہ دوسری چیزوں کا معاملہ کس صورت میں سود ہوگا کس صورت میں نہ ہوگا یہ معلوم نہ ہوا۔ مثلاً ایک شخص کو بکری کے تین بچوں کے عوض بیچا، ایک قیمتی پتھر کو دس معمولی پتھروں کے عوض لیا، ایک درخت چند درختوں کے بدلے بیچا۔ ان سب میں بھی زیادتی ہے مگر جائز ہے یا ناجائز؟ کوئی بھی شخص ان احادیث یا دیگر احادیث کے صریح الفاظ میں بقیہ ساری چیزوں کا حکم دکھانے سے قاصر ہے۔ اسی لیے سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمایا:

لَنْ أَجْزَ مَا نَزَلَتْ آيَةُ الرِّبَا، وَلَنْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبِضَ وَلَمْ يَفْهَرْهَا لَنَا، فَدَعُوا الرِّبَا وَالرِّبَاةَ. رواه ابن ماجة والدارمي. (مشكاة المصابيح ۲۴۶)

ترجمہ: بے شک آیت ربا آخر میں نازل ہوئی اور رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اس کی پوری تفصیل و تفسیر ہمیں بتانے سے پہلے ہی دنیا سے تشریف لے گئے۔ تو جو سود ہے اور جس میں سود کا شک ہے دونوں چھوڑ دو۔ یہ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد ہے، وہ بھی بقیہ چیزوں میں سود کی صورت واضح نہیں کر رہے ہیں۔ ایک مسلم طریقہ بیان فرما رہے ہیں کہ جہاں کھلا سود ہے، اسے تو چھوڑنا ہی ہے، جہاں معاملہ واضح نہیں ہو رہا ہے اور سود کا شبہ ہو رہا ہے اسے بھی چھوڑ دو۔

لیکن کہاں کہاں سود کا شبہ متحقق ہے، اس کی تعین بھی سب کے بس کی بات نہیں۔ اب امت کا عمل کیا ہو، اس پر اللہ مجتہدین نے اپنی خدا داد بصیرت و فقاہت سے غور کیا اور کئی حضرات نے یہ سمجھا کہ حدیث ربائش حرم کا جو حکم مذکور ہے ضرور اس کی کوئی علت ہے، اگر وہ علت دریافت ہو جائے تو ہر چیز کا معاملہ واضح ہو جائے گا۔ جہاں ربا کی علت موجود

ہوگی وہاں زیادتی حرام ہوگی، جہاں علت نہ ہوگی وہاں حرمت نہ ہوگی۔

امام اعظم نے فرمایا وہ علت قدرہ جنس ہے۔ امام مالک نے فرمایا طعم و لاخار ہے۔ امام شافعی نے فرمایا طعم و شمیت ہے۔ امام احمد کا قول اشہر، امام اعظم کے موافق ہے۔

پھر ہر امام نے اپنی دریافت کردہ علت کی روشنی میں دیگر اشیا کے احکام بیان فرمائے اور ان کے متبعین اس پر کاربند ہوئے۔ ایسا نہیں کہ ہر امام نے محض اندازے سے ایک علت متعین کر لی۔ نہیں بلکہ ہر ایک کے سامنے کچھ دلائل و شواہد ہیں جن کی روشنی میں ان کی ایک رائے قائم ہوئی۔ تفصیل ہر مذہب کی مہسوط کتب فقہ میں ہے۔

یہ بھی واضح رہے کہ ائمہ کا اجتہاد وہاں کا فرمایا ہوتا ہے جہاں صریح آیت یا حدیث یا اجماع سے کوئی حکم دریافت نہ ہو۔ اور یہ بھی اس لیے کہ جو حضرات شرائط اجتہاد کے جامع ہوں ان کے لیے قرآن و حدیث سے اجتہاد کی اجازت ہے بلکہ یہ ان کا فرض منصبی ہے کہ خدا کی عطا کردہ فقاہت سے وہ انصوص کتاب و سنت میں پوشیدہ احکام کو منکشف کریں۔

دبا یہ کہ ان حضرات کے نتائج اجتہاد میں اختلاف کیوں ہوتا ہے تو اس کے کئی اسباب ہیں۔ ایک تو وہی کہ جب متعدد حضرات کسی عام معاملے میں بھی غور کرتے ہیں تو اکثر و بیشتر ان کے رجحانات مختلف ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ اصول اجتہاد کا فرق، ہر ایک کو حاصل ہونے والے قرآن و شواہد میں فرق، نکتہ نظر کا اختلاف متعدد اسباب ہیں۔ لیکن یہ قدر مشہور ہے کہ ہر مجتہد کی کاوش پرے اخلاص اور حق جوئی کے ساتھ کی جاتی ہے کہ جو حکم تقاضائے شریعت کے مطابق ہو اسے دریافت کریں اور اس پر کاربند ہوں۔ اس کاوش کے سبب وہ اللہ کی جانب سے اجر اور امت کی جانب سے اداے شکر کے مستحق ہوتے ہیں۔

آج اگرچہ کوئی جامع شرائط اجتہاد نہ رہا بلکہ فقہی اصطلاح میں جنہیں ”اصحاب تمیز“ کہتے ہیں وہ بھی مفقود ہیں لیکن امت کی رہنمائی آج بھی علمائے دین کا فرض منصبی ہے، خصوصاً نو پیدا مسائل کی نوعیت کو سمجھنا اور کتب فقہ میں منصوص مسائل کی روشنی میں ان کے احکام دریافت کرنا عصر حاضر کا بہت بڑا چیلنج ہے۔ اسی چیلنج کا احساس کرتے ہوئے جامعہ اشرفیہ میں مجلس شریعی کا قیام عمل میں آیا اور مذاکرات کے انعقاد کا سلسلہ جاری ہوا تاکہ جو کام انفرادی طور پر سخت و دشوار اور گہرا ہمارے علمائے کرام کی قوت اجتماعی اور تعاون باہمی سے آسان ہو سکے۔

رب کریم اس راہ میں علمائے مخلصین کی کاوشیں بار آور فرمائے اور ان پر فقاہت و بصیرت کے دروازے کشادہ فرما کر ان کے فیضان کو عام و تمام کرے۔

وما ذلک علیہ بعزیز، وهو حسبنا و نعم الوکیل۔ وصلى الله تعالى وبارك وسلم على حبيبہ الأشرف الأعلم وعلى آلہ و صحبہ أُولی الفضل والفیض والحدود والعطاء، والکرم.

محمد احمد مصباحی

۵۱۴۲۵/۵/۱۱

۲۰۰۴/۶/۳۰

فصل

① مشترکہ سرمایہ کمپنی

① محدود حصص کمپنی (مشترکہ سرمایہ کمپنی/ شیر بازار) کی سرمایہ کاری کی بنیاد تین امور پر ہے:

(۱) ترجیحی حصص (۲) قرض تمسکات (۳) مساواتی حصص۔

اس پر یہ بات کا اتفاق ہے کہ ترجیحی حصص سرمایہ قرض ہیں جن پر ملنے والا نفع سود ہے، اس لیے ان حصص کے

ذریعہ سرمایہ کاری حرام ہے۔

② مفتی محمد نظام الدین صاحب نے بتایا کہ پہلے بعض غیر ذمہ دار مضمون نگاروں کے مضمون سے یہ معلوم ہوا

تھا کہ قرض تمسکات لازم شرکت ہوتے ہیں، مگر ذمہ دار اور حصہ دار افراد سے یہ تحقیق ہوئی کہ قرض دینا شریک کے لیے قطعاً لازم نہیں ہوتا، نہ ہی کمپنی اپنے شرکا سے ایسا کوئی مطالبہ کرتی ہے۔

③ یہ بھی بتایا کہ مذکورہ باخبر لوگوں سے معلوم ہوا کہ چار ہزار میں سے تقریباً تین ہزار سو اٹھانوے (۳۹۹۸)

کمپنیاں ایسی ہیں جو مطلوبہ رقم یک مشت لیتی ہیں اور ایک دو کے یہاں قسط وار ادائیگی اور ضبط کی صورت ہوا کرتی ہے، اس لیے یہ طے ہوا کہ قسط وار ادائیگی والی کمپنیوں کی شرکت سے یکسر روکا جائے۔ جب کہ ان کے یہاں پوری قسطیں وقت پر ادا نہ کرنے کی صورت میں سابق جمع شدہ رقم کی ضبطی کا رواج ہو یا جن سے ایسا خطرہ ہو۔

④ مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری شرکت عمران ہے، اس پر اتفاق ہو گیا۔ عالمگیری ج ۳ ص ۳۲ مع حنائیہ

اور بہار شریعت ج ۱۰ ص ۳۹ کے ایک جرم سے یہ معلوم ہوا کہ شریک عمران کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ ابتدا ہی سے اپنے جملہ اختیارات دوسرے شریک کو دیتے ہوئے شرکت کرے۔ اس لیے مساواتی حصص والا عملاً اپنے حصص اور ان کا نفع لینے کے سوا کچھ نہیں کر سکتا تو اس سے اس کی شرکت کے شرکت عمران ہونے پر کوئی اثر نہیں آتا۔

⑤ مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہے یا نہیں؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ مساواتی حصص والا نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نے دس لاکھ روپے جمع کیے پانچ لاکھ ترجیحی حصص اور قرض تمسکات کے ذریعہ۔ پانچ لاکھ مساواتی حصص کے ذریعہ اور وہ لاکھ کا نقصان ہوا تو اس نقصان میں ترجیحی حصص اور قرض تمسکات والے بالکل شریک نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کو مقررہ سود ملتا رہے گا اور ان کا اصل سرمایہ بھی محفوظ رہے گا اور وہ لاکھ کا سارا نقصان مساواتی حصص والوں پر عائد ہوگا۔ اس طرح یہ شریک سود دینے اور سودی قرض کا نقصان سنبھالنے کا عمل مرکب ہو گیا۔ اگرچہ وہ فارم پر یہ لکھ دے کہ سودی قرض لینے یا سود دینے سے مجھے کوئی سروکار نہ ہوگا۔

یہ اسے حضرت شامی، حضرت محدث کبیر اور حضرت مصباحی صاحب دامت برکاتہم القدسیہ کی ہے اور مفتی محمد نظام الدین رضوی صاحب کی رائے اس کے برخلاف یہ ہے:

شریعت ظاہرہ کا ضابطہ ہے کہ مسلمان کا فعل امرکائی حد تک حرمت و فساد سے بچایا جائے، اسی لیے فقہائے کرام نے بہت سے مسائل میں امرکائی کو گوشوں کو تلاش کر کر کے صحیح عقد فرمائی۔ مثلاً بازار میں مال حرام غالب اور حلال مغلوب ہو تو بھی اشیاء کی خریداری کو جائز فرمایا (فتاویٰ رضویہ دوم، رسالہ اعلیٰ من اسکر) بیع سیف محلی بحلیہ میں جڑ میں دے کر کہا خذ منی ثمنہما تو اسے من أحدہما قرار دے کر حلیہ کی بیع صرف کو جائز کیا۔ بیع درہم و دینارین بدرہمین و دینار کو مقابلہ مطلق مان کر ثمنہما الجسہ بجلالہ کے احتمال کو صحیح عقد کے لیے متعین کیا۔ عبد شریک کو ایک شریک نے بیع دیا تو اسے درست قرار دیا۔ وغیرہا من المسائل الکثیرۃ المعتمدۃ المعنی بہا۔

اس لیے کمپنی میں گوسر مایہ حصص اور سر مایہ قرض و دونوں مخلوط ہیں، لیکن یہاں صحیح عقد کا امکان یوں ہے کہ سود کی ادائیگی کو سر مایہ شرکت سے نہ مانا جائے بلکہ یہ مانا جائے کہ سود صرف مال قرض کے نفع کا ہے۔ یعنی کمپنی کے پاس جو کچھ روپے ہیں وہ ہو سکتا ہے کہ قرض کے بھی ہوں، حصص کے بھی ہوں۔ لیکن فعل مسلم کو حرمت و فساد سے بچانے کے لیے یہ قرار دیا جائے گا کہ یہ سر مایہ قرض ہے اور سر مایہ حصص کچھ تو متاع کی شکل میں موجود ہے، کچھ نرخ کے گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کی نذر ہو گیا۔

واضح ہو کہ ہدایت کار بورڈ بحیثیت وکیل جو کچھ قرض لیتا ہے، شرعاً اس کی ذمہ داری اسی کے سر ہے۔ موکل یعنی عام شرکا کے سر نہیں۔

اس پر اشکال یہ ہے کہ نرخ گھٹنے کی وجہ سے خسارہ کا تعلق پورے دس لاکھ مال سے ہے، سودی قرض کے پانچ لاکھ سے جو سامان خرید اگیا اور نرخ گھٹا، اس کا خسارہ مثلاً ایک لاکھ ہے اور بقیہ مال کا خسارہ بھی ایک لاکھ ہے۔

لیکن یہ دونوں نقصان مجتمع ہو کر مساواتی حصص والوں پر ہی عائد ہوتے ہیں اور قرض والوں کا مال بھی سلامت رہتا ہے۔ نفع یعنی سود بھی دستیاب ہوتا رہتا ہے۔ اس لیے قرض سے متعلق ایک لاکھ نقصان کو کسی اور طرف راجع کرنے کی گنجائش نہیں رہ جاتی۔ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ اوپر ذکر کیے گئے مسائل سے اسی کی تو وضاحت کی گئی ہے، مگر اس پر اشکال یہ ہے:

ولو استقرض أحد شرکي العنان مائلاً للتجارة لم يمهأ۔ (ج ۵ ص ۱۹۳، عالمگیری ج ۲ ص ۳۲۲ مع خانیہ)

۱۔ حصص کی خرید و فروخت جائز ہے یا ناجائز؟

جواز پر اشکال یہ ہے کہ جمع بھول ہے، قبضہ دینے والے سے خالی، بلکہ غیر مقدمہ و التسلیم، اس لیے یہ بیع ناجائز ہے، کیوں کہ جواز بیع کی شرطیں موجود نہیں۔

- (۱) محمد احمد مصباحی (۲) محمد نظام الدین الرضوی (۳) شبیر حسن رضوی (۴) خواجہ مظفر حسین (۵) محمد نصیر الدین
- (۶) عنایت احمد نمیشی (۷) نذر محمد قادری (۸) محمد علی فاروقی (۹) محمد عبد الباقی نعمانی (۱۰) محمد اوریس (۱۱) نصر اللہ
- رضوی (۱۲) محمد ایوب رضوی (۱۳) عبد الغفار اعظمی (۱۴) محمد اختر کمال قادری (۱۵) محمد نسیم (۱۶) قاضی فضل احمد
- مصباحی (۱۷) آل مصطفیٰ مصباحی (۱۸) زاہد علی سلانی (۱۹) اختر حسین قادری (۲۰) عبد الحق رضوی (۲۱) محمد نظام

الدرین قادری (۲۲) بدر عالم مصباحی (۲۳) نفیس احمد مصباحی (۲۴) محمد سلیمان مصباحی (۲۵) زین العابدین
 (۲۶) محمد ابرار احمد امجدی برکاتی (۲۷) شمس الہدی (۲۸) محمد انور نظامی مصباحی (۲۹) شہاب الدین احمد نوری
 (۳۰) محمود احمد برکاتی (۳۱) شبیر احمد (۳۲) قاضی فضل رسول (۳۳) محمد عالم نوری مصباحی (۳۴) ساجد علی مصباحی
 (۳۵) نوید آصف رضا (۳۶) غلام جیلانی مصباحی (۳۷) محمد عرفان عالم (۳۸) دغیر عالم مصباحی (۳۹) مقصود
 احمد مصباحی (۴۰) اختر حسین اعظمی (۴۱) صدرالوری قادری (۴۲) احمد رضا (۴۳) غلام نبی (۴۴) جمال مصطفیٰ
 قادری (۴۵) محمد قاسم مصباحی (۴۶) محمد رفیع انڑماں مصباحی

فیصل بورڈ کا فیصلہ

ارڈو الحجہ ۱۴۱۹ھ مطابق ۶ اپریل ۱۹۹۹ء

حاملنا و مصلینا و مسلمنا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

(۱) مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری حقوق و فائدہ و ربا کے دخل کی وجہ سے ناجائز ہے۔

(۲) اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ بیچنا اور اس کا خرید و فروختوں حرام ہیں۔ (ماخوذ از فتاویٰ رضویہ ص ۲۷۱ ج ۸)

۲ (الف) دوامی اجارہ (گپڑی کے ساتھ معاملہ کرایہ داری)

بدل غلو (گپڑی) لینے کی حاجت مواجر (مالک مکان، دکان) کو بعض ہی حالتوں میں تحقق ہوتی ہے۔ ہاں! مستاجر (کرایہ دار) کو اس کے دینے کی حاجت ان جگہوں میں زیادہ ہوتی ہے جہاں گپڑی کے بغیر مکان دکان ملنے کا

روح ہی نہ ہو۔

اسی طرح مستاجر جب شئی مستاجر (دکان، مکان) مالک کو واپس کرے یا کسی اور مستاجر کو دے تو گپڑی لینے کی اسے حاجت ہوتی ہے۔

لیکن عوام کے لیے اس کی تفصیل اور تحدید کہ کہاں اس کی حاجت ہے اور کہاں نہیں بہت مشکل ہے۔

اور اصل مذہب یہ ہے کہ بدل غلو کا معاملہ ناجائز ہے، اس لیے سلامتی کی راہ یہ ہے کہ عاقدین ایسی صورت اپنائیں جس میں بلا غلو نہ ہو جائز عمل کرنے والے ہوں اور گنہ گار نہ قرار پائیں۔

وہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ زمین کا ایک سال کا اجارہ گپڑی کے بدلے کریں اور عمارت سے انتفاع کا اجارہ ماہانہ کرایہ کی شرح پر کریں یا روز قبضہ کا کرایہ مثلاً ایک لاکھ روپے اور ماہانہ مثلاً ایک ہزار روپے رکھیں۔

(ب) زر ضمانت (سیکورٹی کی رقم)

زر ضمانت قرض محض ہے اور زر ضمانت دینے والے پر اس کی زکاۃ واجب ہے جس کی ادائیگی قبضہ میں آنے کے بعد تمام سالہاے گزشتہ کی واجب ہوگی اور سال بہ سال ادا کر دے تو مناسب ہے۔ رہا یہ اشکال کہ یہاں اجارہ بشرط

القرض ہے تو اس کی نظیر مسئلہ منی آرڈر ہے، جسے امام احمد رضا قدس سرہ نے تعامل وتعارف کے باعث جائز قرار دیا ہے، یہاں تعامل کے ساتھ حاجت بھی ہے، اس لیے یہ بھی جائز ہے۔

(ج) زر پیشگی (ایڈوانس رقم)

- ① عقد اجارہ کے انعقاد سے پہلے پیشگی رقم قرض ہے اور اس کی زکاۃ تحقق شرائط کی صورت میں قرض پر واجب ہوگی۔
- ② عقد اجارہ ہو جانے کے بعد پیشگی رقم اجرت ہے وہ حصہ بھی جو وضع ہو گیا اور وہ حصہ بھی جو آئندہ وضع ہوگا۔ (عائلیہ) اور اس کی زکاۃ تحقق شرائط کی صورت میں مالک مکان پر واجب ہوگی تا آن کہ اجارہ ختم ہو جائے۔ (بدائع ج ۲ ص ۶)

③ علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

دوشنبہ ۲۳ ربیع الاول ۱۴۲۲ھ ۱۶ جولائی ۲۰۰۱ء

مندرجہ ذیل صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے:

- ① مریض کی جان بچانے کے لیے۔
- ② اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔
- ③ بھال مقصود کے تحفظ، حلقہ چشم کی حفاظت، یا کسی اور عضو کی حفاظت کے لیے، بشرطیکہ کسی اور جائز ذریعہ سے اس کا تحفظ نہ ہو سکے۔ بھال غیر مقصود کے تحفظ کے لیے اجازت نہیں۔
- ④ الف: خون نہ چڑھانے سے جب مریض کو زیادہ دنوں تک مرض کی تکلیف ہو، اگر یہ ناقابل برداشت حد تک ہو تو خون چڑھانا جائز ہے، ورنہ نہیں،
- ب: خون کی کمی کے باعث انسجیل ہر نیا ہونے کا خطرہ ہو تو بھی جائز ہے، (جیسا کہ آپریشن کے بعد خون کی کمی سے ایسا ہو جاتا ہے)

- ⑤ خون کی کمی کے باعث مریض کی مختلف کیفیات ظاہر ہوتی ہیں ان میں صرف دوسری، تیسری صورتوں میں خون چڑھانے کی اجازت ہے، پہلی صورت میں نہیں، وہ صورتیں یہ ہیں:
- (الف) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تھک نہیں ہے، خون کی کمی ۱۵ سے کم ہے۔
- (ب) ہلکا تھکا، بے چینی، پیلاہن، بدن ٹھنڈا ہو جانا، پسینہ، پیاس، کھڑے ہونے سے اس طرح بے ہوشی طاری ہونا کہ گر جائے، خون کی کمی ایک سے دو لیٹر، یعنی ۲۰ سے ۳۹۔
- (ج) بہت زیادہ تھکا، ہوش و حواس میں اشکال، شدید تھکن، یعنی تیز اور گہری سانس چلنا، ہاتھ، پیر کا عرف کی مانند ٹھنڈا ہو جانا، نیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہو جانا، بہت زیادہ پیاس، خون کی کمی ۴ سے ساڑھے تین لیٹر یعنی ۴۰ سے

۱۰۔ ۱۱۔ چہ شباب کی مقدار صفر۔

۶۔ خون نہ چڑھانے کے باعث عضو کے بے کار ہو جانے کا ظن غالب ہو تو بھی خون چڑھانے کی اجازت ہے۔

ان تمام صورتوں میں اجازت بس اسی مقدار میں خون چڑھانے کی ہے جتنے سے کام چل سکے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

سوال: خون کی حرمت قطعی ہے پھر اس سے علاج و انتفاع کا جواز کیسے ہو سکتا ہے؟

جواب: خون کے پینے کی حرمت قطعی ہے دیگر وجوہ انتفاع کی حرمت ہمارے مذہب حنفی میں ظنی ہے۔

دلیل: آیت بقرہ، آیت انعام، تفسیرات احمدیہ، بحر الرائق و عالمگیری۔

انْشَارِحُمْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ۔ اٰی طَعِمَ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ (بقرہ) : قُلْ لَا اَجِدُ فِيمَا اُوْحِيَ اِلَيَّ مَحْرُمًا

عَلٰی طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ اِلَّا اَنْ يَكُوْنُ مَيْتَةً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمًا يَخْزِرُ فَلَانَهُ رَحَسٌ (۱۵۵، انعام)

آگاہی: ان سیمیناروں میں کم و بیش سو علمائے کرام شریک ہوئے اور فیصلے سب کے اتفاق رائے سے تحریر ہوئے۔

نواں سیمینار

چھٹی نشست: ۱۵ ارزی قعدہ ۱۴۲۰ھ مطابق ۲۱ فروری ۲۰۰۰ء

آج کی نشست میں "علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال" پر تین مسائل کی تکمیل کے لیے بحث شروع ہوئی۔

پہلی بحث: یہ سامنے آئی کہ خون سے اکل و شرب کے علاوہ دیگر وجوہ سے انتفاع کی بھی حرمت قطعی ہے یا ظنی؟

اس پر ایک مضمون پیش ہوا، جس میں خون سے کچھ وجوہ انتفاع کو تفسیر بیضاوی، تفسیرات احمدیہ، احکام

القرآن للھاماس کی عبارتوں کی روشنی میں حرام قطعی قرار دیا گیا ہے۔

اس کے بعد فوائد الحرمات اور نور الانوار وغیرہ کی عبارتیں پیش کی گئیں، جن سے صرف اکل و شرب کے حرام

ہونے کی قطعیت ثابت ہوتی ہے۔ دیگر وجوہ انتفاع کی نہیں۔ (اس میں فیصل بورڈ کے دو ارکان کو تامل ہے)

دوسری بحث: یہ سامنے آئی کہ اس سے قبل چھٹے سیمینار میں طے ہوا کہ مریض کو جب خون چڑھانے کی

ضرورت یا حاجت ہو تو اس کے لیے خون چڑھانا جائز ہو جاتا ہے۔ لیکن کوئی شخص اگر اسے خون دیتا ہے تو دینا جائز ہے،

یا نہیں؟ اگر دینا جائز ہو تو دینے والے کے حق میں ضرورت، یا حاجت کیا ہے؟

اس کے جواب میں یہ کہا گیا کہ فتاویٰ رضویہ ج ۱۰ نصف آخر ص: ۲۰۰ میں ہے کہ دوسرے مسلم کی ضرورت کا

بھی اعتبار ہے، جیسے ڈوبنے کو بچانے کے لیے نماز پڑھنے والے کو نماز توڑنا واجب ہو جاتا ہے اس لیے جب کسی مسلم کو

ضرورت یا حاجت درپیش ہے تو دوسرے شخص کے لیے جائز ہے کہ اپنا خون اسے پچانے کے لیے دے دے، جزء انسان

سے وقت ضرورت و حاجت انتفاع کا جواز ہو جاتا ہے، جیسا کہ شافی میں ہے:

قَالَ فِي الْفَتْحِ: وَ اَهْلُ الْعِلْمِ يَشْكُرُونَ لِلَّيْنِ الْبَيْتِ اَيِ الَّذِي نَزَلَ بِسَبَبِ بَيْتِ مَرْصُوعَةٍ نَفَعَا لَوُجْعِ

العین، واختلف المشايخ فيه، قيل: لا يجوز، وقيل: يجوز، إذا علم أنه يزول الرمد، ولا يخفى أن حقيقة العلم متعلّقة، فالمراد إذا غلب الظن، وإلا فهو معنى المنع، اهـ (ص: ۳۹۸، ۴/ص: ۲۵۰، دار الفکر)
 مبسوط مرضی میں ہے: ولا بأس بأن يستعط الرجل بلبين المرأة ويشربه لأنه موضع الحاجة والضرورة، اهـ (المبسوط ج: ۱۵ ص: ۱۲۶)

تیسوی بحث یہ سامنے آئی کہ مریض کو حاجت و ضرورت کی حالت میں خون اگر بلا عرض نہیں ملتا تو بوض غریہ تا جائز ہے، مگر بائع کے لیے خون کا شمن طیب نہیں، مسلم مریض کو مذکورہ حالت میں مسلم یا غیر مسلم کسی سے بھی خون لینا یا خریدنا جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

۴) اعضا کی پیوند کاری

۱) اپنی جان بچانے کے لیے اپنے عضو کا کوئی حصہ کاٹ کر دوسری جگہ لگانا جائز ہے، اسی طرح کسی عضو کو بچانے یا قابل منفعت بنانے کے لیے بھی دوسرے عضو کا حصہ کاٹ کر لگانا جائز ہے، مگر اس میں شرط یہ ہے کہ کاٹا جانے والا عضو کم درجہ کا ہو یا اس کا ضرر نہ ہو یا ہو تو دوسرے کے مقابلہ میں کم ہو۔
دلیل: فقہی مقالہ مفتی محمد نظام الدین صاحب دیگر مقالات (شامی کتاب الطھر والاباۃ فصل فی اللہس، مسئلہ شد اسن بالذہب)

۲) جہاں مقصود فوت ہوا، مثلاً چہرے کی کھال جل گئی جس سے شکل بگڑ گئی تو اس صورت میں بھی اجازت ہے کہ اپنے کسی عضو کی کھال لے کر جہاں کو بحال کیا جائے۔

۳) کوئی عضو انسانی بے کار ہو جائے اور کسی حیوان کا عضو اس کے لیے کارآمد ہو سکتا ہے تو حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کر کے اس کا عضو لگانا جائز ہے۔ اگر حلال مذبوح سے کام نہ چل سکتا ہو تو خنزیر کے علاوہ دوسرے غیر حلال جانور کو شرعی طور پر ذبح کے بعد لگایا جاسکتا ہے۔ اگر مذبوح سے کام نہ چل سکے تو بحالت اضطرار غیر مذبوح کا عضو بھی لگایا جاسکتا ہے۔

چھٹی نشست ۲۱/ صفر ۱۴۲۰ھ دو شنبہ ۱۷/ جون ۱۹۹۹ء

اس سے قبل والے سیمینار میں یہ بحث آئی تھی کہ انسان کی جان یا عضو کی ہلاکت جب یقینی یا قریب بہ یقین ہو، اور دوسرے انسان کا عضو لگانے سے اس شخص کا شفا یاب ہونا متوقع ہو۔ جیسا کہ آج کل یہ طریقہ علاج جاری ہے تو شرعاً یہ جائز ہے یا نہیں؟

مندوبین نے اس پر اظہار خیال کیا کہ دوسرے زندہ انسان کا عضو کاٹ کر استعمال کرنا حالت اضطرار میں بھی جائز نہیں ہوتا۔ ہاں اضطرار کو اس مقدار میں حرام یا مردار حتیٰ کہ انسان میت کا گوشت کھانے پینے کی اجازت ہوتی ہے جس سے وہ جاں بر ہو سکے۔ یہ اجازت اسی وقت ہے جب اس کھانے پینے سے اس کی نجات یقینی ہو۔

اس بنیاد پر یہ غور ہوا کہ آج کے تہذیبی عضو والے علاج سے شفا یقینی ہوتی ہے یا نہیں؟ بعض حضرات کی یہ رائے سامنے آئی کہ یقینی تو نہیں مگر مفلون بہ فطن غالب ہے۔ اس پر یہ کلام ہوا کہ پھر یہ علاج واجب ہونا چاہیے کہ اگر نہ کرے تو گنہگار ہو جیسے حالت جنس میں حرام نہ کھائے، پیے اور مر جائے تو گنہگار ہوتا ہے۔ حالاں کہ علاج کا حکم یہ نہیں۔ بلکہ کتابوں میں یہ موجود ہے کہ علاج نہ کیا اور مر گیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ علاج سے شفا یقینی نہیں۔

پیوند کاری سے کامیابی کی جو شرح دی گئی ہے، وہ ہمارے حق میں **اولا یقینی نہیں**۔ **ثانیاً** یہ شرح بحیثیت مجموعی ہے۔ آپریشن کے مرحلہ سے شفا تک گزرنے میں اتنے مراحل ہیں کہ ہر مرحلہ پر ہلاکت کا خطرہ ہوتا ہے، پھر بعض خاص کے حق میں زیادہ سے زیادہ فطن اور امید کا حصول ہوتا ہے، قطع و یقین کا نہیں، پھر بہت سے حریص، دنیا طلب اور ظالم و خائن ڈاکٹروں کی زیادتیاں الگ ہیں۔ جن کے ظلم و خیانت اور بے اعتدالی و بے احتیاطی کے واقعات آئے دن سامنے آتے رہتے ہیں۔

دوسری طرف جو عضو عطا کرنے والا تندرست و توانا انسان ہے خاص اس کے حق میں کوئی حاجت و اضطرار نہیں کہ وہ اپنا عضو دوسرے کو دے، پھر اسے کیوں کر اجازت ہوگی کہ وہ اپنے عضو کی بے حرمتی یا اس کی خرید و فروخت کا معاملہ کرے۔ خصوصاً جب کہ وہ اپنے جسم و جان کا مالک بھی نہیں کہ اسے ہبہ کرنے یا بیچنے کا اختیار ہو۔

ان حالات کے پیش نظر عضو انسان سے عضو انسان کی پیوند کاری کے جواز کا حکم بہت مشکل ہے، بلکہ بروقت عدم جواز ہی واضح ہے اور ہم اسی کا حکم دیتے ہیں۔



صحیفہ مجلس شری - جلد دوم

پہلا باب

مشترکہ سرمایہ کمپنی

نظام کار اور شرکت و سرمایہ کاری

خلاصہ مقالات بعنوان

مشترکہ سرمایہ کمپنی میں شرکت

از: حضرت علامہ محمد احمد مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ایک شخص اپنے تھوڑے سرمایہ سے کاروبار شروع کرنا چاہتا ہے تو کسی وسیع پیمانے پر پختہ میں اسے ایک مدت درکار ہوتی ہے، یوں ہی اگر دو تین شخص مل کر تجارت کریں تو ان کو بھی اگرچہ کم سہی مگر دیر ضرور لگے گی، ساتھ ہی کاروبار بھی ان کی زندگی تک عموماً محدود رہتا ہے، کیوں کہ ایک شریک کی موت ہوئی تو پھر اس کا سرمایہ اس کے ورثہ میں منقسم ہو جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے وہ سب کے سب باپ کے شریک کے ساتھ تجارت نہ کرنا چاہیں، یوں ہی ایک باپ کی تجارت بھی جو اس کے انتقال کے بعد ورثہ کی طرف منتقل ہوئی تو منقسم ہو کر کافی کمزور ہو سکتی ہے، مثلاً بان دشواریوں سے بچنے اور تجارت کو دوام و استحکام بخشنے کے لیے کمپنی کی ایجاد ہوئی، جس کی ابتدا یوں ہوتی ہے کہ چند اشخاص کسی وسیع تجارت کا منصوبہ بناتے ہیں، مگر سرمایہ کم رکھتے ہیں تو کمپنی کے نام سے ایک تجارتی ادارہ قائم کرتے ہیں جس کی تجارتی رقم کا ایک نشانہ مثلاً دس کروڑ منظور کر لیا، اور کام کی ابتدا بھی دس لاکھ سرمایہ سے کرنا چاہتے ہیں، تو اپنے پاس سے اتنا سرمایہ لگاتے نہیں بلکہ اس دس لاکھ کو مثلاً سو، سو، یا دس، دس روپے کے چھوٹے چھوٹے حصوں میں تقسیم کر دیتے ہیں اور سارے عوام کو دعوت دیتے ہیں کہ یہ حصے خرید لیں اور انھیں ایک مقررہ نفع یا حسب آمد نفع ملتا رہے گا۔ انھیں شرکاء کہتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی کو چلانے کے لیے ایک انتظام کار نیم منتخب کرتے ہیں۔ وہی سارے کاروبار کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ شرکاء بدلتے رہتے ہیں۔ یوں ہی انتظامیہ میں بھی تبدیلی ہوتی رہتی ہے مگر کمپنی کا نام باقی رہتا ہے اور سارے معاملات اسی کی جانب منسوب ہوتے ہیں اور اس کی مہر سے انجام پاتے ہیں، یہ طریقہ تجارت دیر پا اور مستحکم سمجھا گیا، کیوں کہ اس میں تجارت کاروں اور حصہ داروں کی موت یا طے لگی کے باوجود ان کے متبادل دوسرے افراد کے ذریعہ کام جاری رہتا ہے اور سرمایہ بھی وافر مقدار میں جمع ہو جاتا ہے اور جس کے پاس کم سرمایہ ہے وہ بھی شریک بن کر نفع پانے لگتا ہے، اس کے لیے سودی قرضے بھی حاصل کرتے ہیں۔ یہ کمپنی کی ایک سادہ سی شکل اور اس کا تعارف ہے۔

اس میں خاص طور سے یاد رکھنے کی باتیں چند ہیں:

● اس کے حصوں کی دو قسمیں بناتے ہیں: (۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص کے خریداروں کو ایک مقررہ نفع بہر حال ملتا رہے گا، خواہ کمپنی کا خسارہ ہو یا فائدہ، اور مساواتی حصص والوں کو تجارت میں نفع و نقصان جو بھی ہوا اٹھانا ہو گا۔

● سود کا معاملہ اس میں قدم قدم پر پیش آتا ہے۔

● جو حصے قسطلوں پر جمع ہوتے ہیں اگر ایک مقررہ مدت تک مکمل جمع نہ ہوئے تو سابق جمع رقم سوخت کر دی جاتی ہے اور اس کا کوئی بدل نہیں دیا جاتا۔

یہ طریقہ تجارت اب بہت عام ہو گیا ہے، چوں کہ عموماً یہ ان لوگوں کے ہاتھوں میں ہے جو دین و شریعت کی قیدوں

سے آزار دہتے ہیں بلکہ کسی دین سے صحیح طور پر وابستہ ہی نہیں ہوتے، اس لیے وہ کھیتی کے لیے جو اصول و ضوابط وضع کرتے ہیں ان میں شرعی صلت و حرمت کا کوئی پاس و لحاظ نہیں ہوتا۔ مادی منفعت اور اس کی جانب زیادہ سے زیادہ افراد کو مائل کر کے وضع بیانے پر نفع اندوزی ہی ان کا اصل طمع نظر ہوتا ہے۔

اس کا صحیح حل تو صرف یہ ہے کہ اہل اسلام شریعت کے جواز کی حدود میں رو کر خود کھیتی بنائیں اور چلائیں۔ علمائے کرام سرمایہ داروں کو اس کی ترغیب دیں اور ماہرین تجارت اور عالمان شریعت باہم مل کر اس کے اصول و ضوابط ترتیب دیں، اور یہ کوئی ناممکن یا بہت دشوار نہیں۔ کم از کم جن ممالک میں مسلم حکومتیں ہیں وہاں تو ایسی راہیں آسانی سے نکل سکتی ہیں، لیکن جنہوں نے مغرب کی تقلید ہی کو اپنا فیشن بنالیا ہے اور آنکھ بند کر کے اس کے پیچھے بھاگنے کے عادی ہیں، وہ یہ تصور بھی نہیں کر سکتے کہ ہم ان بے دینوں سے بہتر کوئی طریقہ کار اور کوئی دستور العمل وضع کر سکتے ہیں۔ انسان جب کسی کی ذہنی لحاظی میں مبتلا ہو جاتا ہے تو اس کی فکری و عملی قوتیں یوں ہی سلب ہو جاتی ہیں اور آزار دہی کو بھی وہ دوسروں کی زنجیر میں جکڑے ہوئے رہتے ہوئے باعث فخر و شرف سمجھتا ہے۔

مگر علمائے دین کی ذمہ داری یہ ہے کہ جو بھی طرز تجارت ہے اس کا جائزہ لے کر اس کا حسن و قبح واضح کریں اور اگر کچھ اصلاح ہو سکتی ہے تو اصلاح کریں اور جہاں تک ہو سکے عوام کو حرام سے بچائیں، اسی نظریہ کے تحت کھیتی کے حصوں کی خریداری کا مسئلہ زیر بحث آیا۔

مولانا محمد نظام الدین رضوی نے ”جدید طریقہ تنظیم و تجارت“ نامی ایک کتاب اور کچھ دوسری کتابوں کی روشنی میں اس کے شرائط و ضوابط اور طریقہ کار وغیرہ کی تفصیلات پر مشتمل کھیتی کا تعارف لکھا اور حرجی الامکان اس سے متعلق کچھ ضروری باتیں سمیٹنے کی کوشش کی، پھر کچھ سوالات رکھے جو اس..... پر درج ہیں۔

جوابات

جوابا موصول ہونے والے فتاویٰ، آراء اور مقالات مع قلمی صفحات حسب ذیل ہیں:

- ۱۔ حضرت مولانا قاضی عبدالرحیم بستی ۲ صفحات
- ۲۔ حضرت علامہ عبدالکحیم شرف قادری، لاہور ۳ صفحات
- ۳۔ مفتی محمد ایوب رضوی جامعہ نعیمیہ مراد آباد چار سطریں
- ۴۔ مولانا مفتی محمد نظام الدین رضوی ۵۸ صفحات
- ۵۔ مولانا مفتی مطیع الرحمن مظفر پور ٹوی ۱۳ صفحات
- ۶۔ مولانا رحمت حسین بکشی ۲ صفحات
- ۷۔ مفتی اختر حسین رضوی ۱ صفحہ
- ۸۔ مفتی زین العابدین صاحب ۱ صفحہ
- ۹۔ مولانا شمس الہدی بستی ۱ صفحہ
- ۱۰۔ مولانا محمد نسیم مصباحی ۱ صفحہ
- ۱۱۔ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی ۱ صفحہ

تبصرہ و خلاصہ

مقالات نمبر ۱، ۵، ۱۱، ۱۲ کے علاوہ سبھی تحریروں میں مسئلہ شرکت کے عدم جواز کا فیصلہ یا رجحان نظر آتا ہے۔ مولانا آل مصطفیٰ مصباحی اور مفتی مطیع الرحمن رضوی کے جوابات میں کہیں کہیں کچھ شرائط و قیود کے ساتھ جواز کی جھلک نظر آتی ہے۔

مفتی محمد الہام الدین رضوی ترجمانی حصص کو یکسر ناجائز کہتے ہیں اور مساواتی حصص کو بعض شرطوں کے ساتھ بالکل جائز بتاتے ہیں۔ میں سمجھتا ہوں کہ انھیں تینوں مقالات کا خلاصہ پیش کر دیا جائے تو پوری بحث سامنے آ جائے گی۔

مفتی مطیع الرحمن رضوی پورنوی کہتے ہیں کہ یہ طریقہ تجارت کو از قلم شرکت بتانے کے بعد شرکت اور اس کے اقسام کا تعارف کراتے ہیں، پھر تعین کرتے ہیں کہ یہ شرکت کی کس قسم میں داخل ہے۔

شرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک کا مطلب یہ ہے کہ چند شخص ایک شی کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکت عقد کا مطلب یہ ہے کہ باہم چند اشخاص نے شرکت کا معاملہ کیا ہو۔

پھر شرکت ملک کی دو قسمیں ہیں: (۱) جبری (۲) اختیاری۔

چند اشخاص کا مال ان کے قصد و اختیار سے باہم مل جائے تو اختیاری ورنہ جبری۔

شرکت عقد کی تین قسمیں ہیں: (۱) شرکت مثل (۲) شرکت وجوہ۔ (۳) شرکت مال۔

شرکت عمل کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص دوسرے کے یہاں سے کام لائیں اور مل کر کام کریں، پھر جو اجرت ملے تقسیم کر لیں۔

شرکت وجوہ کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص مال کے بغیر باہم یہ ملے کریں کہ اپنی وجاہت اور اعتماد کی بنا پر

سامان اوحار لائیں اور مال بچ کر دام دیں، پھر جو بچے آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکت مال کا مطلب یہ ہے کہ چند اشخاص اپنے مال لگانے کے ساتھ یہ ملے کریں کہ اس سے مل کر کاروبار کیا

جائے اور جو فائدہ آپس میں تقسیم کر لیں۔

شرکت مال کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت مفادہ (۲) شرکت عنان۔

شرکت مفادہ کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی کفالت کے لائق ہوں، اپنی مخصوص

قسم کی پونجی برابر برابر لگا کر کاروبار میں اس طرح شرکت کریں کہ نفع و تصرف میں بھی شریک ہوں اور ایک دوسرے کے وکیل و

کفیل بھی یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہو، اور ہر ایک جو مطالبہ دوسرا اس کی طرف سے ضامن بھی ہو۔

شرکت عنان کا مطلب یہ ہے کہ ایسے اشخاص جو ایک دوسرے کی وکالت کے لائق ہوں، پونجی لگا کر کاروبار

میں اس طرح شرکت کریں کہ ہر شریک دوسرے شریک کا وکیل ہو مگر ضامن نہ ہو۔

آگے پھر لکھتے ہیں کہ ”مشترکہ سرمایہ یعنی“ اگر ہوگی تو شرکت عنان ہوگی، مگر یہ نہیں غور کرنا ہے۔ اس کے بعد ترجمانی

حصص کی شرکت اور مساواتی حصص کی شرکت پر الگ الگ کام کرتے ہیں:

ترجمانی حصص کے اشتراک کو تین وجوہوں سے باطل و ناجائز قرار دیتے ہیں۔

(۱) یہ شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں، یہ شرکت اسلامی کے منافی ہے۔

(۲) ان کے نفع کی مقدار ایک خاص شرح کے ساتھ مقرر ہوتی ہے اور مقدار نفع کی تعین قاطع شرکت ہے۔

(۳) اب ان کی وہی رقم ہر وقت ہونی چاہیے، عاریت یا قرض ہوگی، عاریت ہو تو اسے عینہ باقی رکھ کر انتفاع

شرعی ہوگا ہے اور یہاں ایسا نہیں ہوتا، اس لیے وہ قرض ہی ہو سکتی ہے، جیسا کہ عالمگیری (ص ۳۶۳ ج ۲) اور فتح القدیر

(۲) ۴۰۲ ج ۵) کی عبارتوں سے ظاہر ہے۔ اور قرض پر نفع کی شرط قطعاً سود ہے۔ اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے نمبر ان مقرر کردہ اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا قطعاً حرام ہے۔

مساواتی حصص کی شرکت بذات خود صحیح ہو سکتی ہے، اس لیے کہ اس میں نفع و نقصان دونوں میں شریک رہنے کا معاملہ ہوتا ہے۔

(۱) مگر جب کمپنی میں ترجیحی حصص کے شرکا بھی شامل ہوں گے تو جو نفع پہلے انھیں ایک معینہ شرح کے مطابق دے دیا جائے گا اور نقصان ہو تو بھی انھیں مشروط نفع دیا جائے گا۔ نفع کی صورت میں اگر کچھ باقی رہا تو مساواتی حصص والوں کو ملے گا، ورنہ یہ محروم رہیں گے۔ اور نقصان کی صورت میں ان کے اس المال سے ترجیحی حصص والوں کو مقررہ نفع دیا جائے گا۔ اس طرح سے نفع و نقصان میں ان کی جو شرکت ختم ہوتی ہے وہی وہی ہو کر رہ جاتی ہے اور سراسر نقصان ہی کی صورت رہ جاتی ہے، کیوں کہ یا تو ان کی اصل پونجی سے بھی جاتا ہے یا ان کا حقیقی نفع مارا جاتا ہے۔ اگر کچھ بچا تو ملتا ہے، ورنہ وہ بھی نہیں ملتا۔

(۲) ملے شدہ تمام قسطیں اگر ایک خاص مدت کے اندر جمع نہ کر سکے تو جو سالانہ جمع کی قسطیں وہ بھی ضائع ہو جائیں گی۔ اس لیے یہ معاملہ قرار اور جو ابھی ہوا، اگرچہ شرکت ان مفود میں سے ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، اس لیے اس شرکت باقی رہتی ہے۔

(۳) ترجیحی حصص کا دیا ہوا قرض بھی محفوظ رہتا ہے اور پر نفع بھی دیا جاتا رہتا ہے جو سراسر سود ہے اور اس کے دینے والے یہی مساواتی شرکا ہیں۔ اور سود لینے کی طرح دینا بھی حرام ہے۔

(۴) اس میں جہاں مخصوص قسطیں جمع کرنے کی شرط ہوتی ہے، وہیں اپنی طرف سے سودی قرض جمع کرنے کی بھی شرط ہوتی ہے، یہ بھی حرام ہے۔ اگرچہ اس شرط فاسد کی وجہ سے عقد شرکت فاسد نہ ہو اور جائز کاروبار کے ذریعہ جو نفع حاصل ہوا اسے لینا جائز ہو۔

ہاں اگر ترجیحی شرکا نہ ہوں، مساواتی حصص دار قرض دینے کے ساتھ صراحتاً سود لینے کی نفی کر دے اور دوسروں کو بھی سود نہ دیا جائے تو مساواتی حصص کی شرکت جائز ہو سکتی ہے۔ یہ امور یہاں مفقود ہیں، اس لیے ناجائز ہی ہے۔

اس مقام پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ قرض کمپنی کے عام ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں۔ اور شرکت عثمان میں کوئی شریک قرض نہ لے تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا، بلکہ عام شرکا سودی قرض لینے کے وبال سے بری الذمہ ہوں گے۔

اس کے جواب میں یہ بتاتے ہیں کہ مذکورہ مضابطہ کے ساتھ حکم یہ بھی ہے کہ اگر قرض لینے والا سب کی جانب سے قرض لے، اور مجھے قرض دیجیے کے بجائے ہم سب کو قرض دیجیے، بولے تو یہ قرض سب پر عائد ہوگا۔ اور یہاں جو قرض لیا جاتا ہے وہ کمپنی ہی کے لیے لیا جاتا ہے، کارندے صرف پیغام رسانی اور سفارت کا کام انجام دیتے ہیں، اس لیے وہ سب پر عائد ہوگا اور تمام شرکا اس کے وبال میں شریک ہوں گے۔

تیسرے سوال کا جواب یہ ہے کہ جب ابتداء ہی مساواتی حصص کی شرکت ناجائز ہے تو کمپنی کے مالک اسباب تجارت ہو جانے کے بعد بھی اس کے اسباب کو خرید کر اس میں شرکت نہ جاتا ہے۔

● قرض تمکلات حاصل کر کے حصص میں بدلنے سے متعلق کہتے ہیں کہ اس کی حقیقت سوال نامے میں مفقود

”ہدیہ طریقت تجارت“ کی عبارتوں سے پورے طور پر متکشف نہیں ہوتی، اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا ناجائز ہے تو قابل تبدیل قرض تمسکات کو حصص میں تبدیل کر دینے سے بھی شرکت ناجائز ہی رہے گی۔

● کمپنی کے معبود طریقے پر ایکٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا، اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدد وجوہ کی بنا پر ناجائز ہوتا، جن میں ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ دہور پا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ اور ایسا اجارہ ناجائز ہے۔ (خانہ ص ۳۳۶، ج ۲) اور یہاں تو وہ کام ہی ناجائز ہے۔

● جب یہ واضح ہو گیا کہ ”مشترکہ سرمایہ کمپنی“ کا کاروبار ناجائز ہے تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، سبھی ممنوع ہوں گے۔ کیوں کہ گناہ پر اعانت حرام ہے۔

● کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر نفع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکاۃ واجب نہیں ہوگی، ہاں! جمع کی ہوئی اصل رقم شرکا جب چاہیں، وصول کر سکتے ہیں تو یہ قرض ”دین قوی“ ہے۔ اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار انصاب ہو تو اس پر زکاۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں۔ واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار انصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، مگر جو پانچواں حصہ وصول ہو جائے اسی کی زکاۃ واجب الادا ہوگی۔

مولانا آل مصطفیٰ مصباحی نے اسے ”بظاہر“ شرکت عقد کی قسم شرکت عنان کی طرح بتانے کے

بعد یہ لکھا ہے کہ اس کے مساواتی حصص میں شرکت سے متعدد حرام کارکناب کرنا ہوگا۔

(۱) مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔

(۲) کمپنی کے حصہ داران مقررہ یا مسود مدت تک قسطوں کی مکمل ادائیگی نہیں کرتے تو جمع شدہ قسطیں ضبط ہو جاتی ہیں۔

(۳) کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہذا اپنی رقم کے ذریعہ اس کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینا

اعانت علی الاثر کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں اگر مشترکہ کمپنی خالص حریوں کی ہو تو اس کے ترجیحی حصص میں وہ لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو ان قسطوں کی مقررہ

وقت پر ادائیگی کا یقین یا ظن غالب رکھتے ہوں، کیوں کہ حریوں کا مال ان کی رضا سے بلا تدرہ و بدعہدی لینا جائز و درست ہے۔

خواہ حقوق و فاسدہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ البتہ ایسی کمپنیوں کے مساواتی حصص میں شرکت روانہ ہوگی، کیوں کہ اس میں مسلم کو

نفع ملنا محض ممکن ہے۔

مفتی محمد نظام الدین رضوی کا مقالہ بہت بسط و تفصیل کا حامل ہے، اس میں انہوں نے جو

موقف اختیار کیا ہے، اس پر دس شبہات وارد کر کے ان کا تفصیلی جواب بھی دیا ہے۔ حقیقہ یہ کافی غور و خوض اور عرق ریزی کا

نتیجہ ہے جس کے باعث ان کے موقف سے اختلاف رکھنے والے بھی انہیں تبریک و تحسین پیش کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔

میں یہاں اس کی مناسب تفصیل کی کوشش کروں گا جو اس کے تمام ضروری گوشوں کو محیط ہو۔

ابتداءً انھوں نے کمپنی کی شرعی حیثیت متعین کی ہے جو ان کے بقول حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے اور اصل مالک حصہ داران ہوتے ہیں مگر اس پر یہ افکار وارد ہوتا ہے کہ کوئی غیر ماحل شی وکیل کیسے ہو سکتی ہے؟ اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ یہاں اس کی وکالت پر اقتصادیں بلکہ اس کی خیانت کے لیے "غائب عقلاً" مقرر ہوتے ہیں۔ مگر جو حصہ دار موت یا جنون مطبق کے شکار ہوں ان کے حق میں کمپنی کی وکالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر متوکل کی موت کے بعد اس کے ورثہ اس کے حصص اپنے نام منتقل کرالیں، یا اس ہی جنون مطبق کی صورت میں اس کا ولی مال تجارت پر راضی ہو تو یہ توکیل جدید ہوگی، اس طرح کمپنی کی زندگی باقی رہتی ہے، مگر چنانچہ بعض حصہ داران باقی نہ رہیں۔ اس کے بعد کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت سے بحث ہے۔ بتاتے ہیں کہ حصص حاصل کرنے کے چار طریقے تھے ہیں:

(۱) اجراءے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے حصے خرید کر۔

(۲) جن کے لیے کمپنی سے حصص نامزد ہو چکے، ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے مجنون ہونے یا مرنے پر اس کے اولیاء یا ورثہ کے نام انتقال حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابل تبدیل قرض تمسکات کو اجراء کی شرط کے مطابق حصص میں تبدیل کرنا۔

طریق اول میں حصے خریدنے کا مطلب رقم لگا کر شریک تجارت بننا ہے۔ اور یہ معاملہ فقہی اصطلاح کی رو سے عقد شرکت ہے۔ ہر حصص سرملکت تو ان کی خریداری نہیں ہوتی بلکہ وہ اپنے معنی کے لحاظ سے فقط صرف سند اور ثبوت ہی کی حیثیت رکھتے ہیں، مگر سندیں جمع ہوتیں تو رقم کمپنی کی ملک ہو جاتی اور حصہ دار صرف ان اسناد کے مالک ہوتے، جب کہ کمپنی آئین کی تصریحات کے مطابق رقم کے مالک حصہ داران ہی ہوتے ہیں، وہاں جب کوئی رقم لگا کر شریک بن گیا، پھر اس نے اپنا حصہ بیچا اور کسی نے خرید لیا تو یہ فقط خرید و فروخت ہے، اور یہ معاملہ یہاں جائز بھی ہے۔ یہی وہ دوسرا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا۔ تیسرا طریقہ دراصل توریت یا تولیت ہے، اس میں کسی حصہ دار کی موت کے بعد اس کے ورثہ قانونی کارروائی کے بعد اس کی جگہ نامزد ہو جاتے ہیں اور کسی کے مجنون ہونے کے بعد یہی عمل اس کے ولی کے لیے ہوتا ہے۔

کمپنی کو کسی نے سودی یا غیر سودی قرض دیا تو کمپنی کی جانب سے اس کو ایک رسید دے دی جاتی ہے، اسی کا نام قرض تمسک ہے۔ یہ ایک مدت تک قرض تمسک کی صورت میں رہتا ہے، اس کے بعد جزی یا قرضی طور پر حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، یعنی قرض دینے والے کو کمپنی کا شریک اور اس کی رقم کو کمپنی کا اسطلاحی حصہ بنالیا جاتا ہے، جس کے پاس یہ سند قرض ہو وہ اسے دوسرے کے ہاتھ فروخت کر سکتا ہے۔ اب یہ دوسرا شخص قرض خواہ ہو جائے گا اور سند قرض کو حصہ میں تبدیل کرنے کے بعد وہ شریک ٹھہرے گا۔ یہی وہ چوتھا طریقہ ہے جو اوپر ذکر ہوا اور تفصیل سے معلوم ہوا کہ ان چاروں طریقوں سے عقد شرکت کا تحقق ہوتا ہے اور سب کا مقصد وہی ہے۔

اس کے بعد شرکت کی تعریف اور اس کے اقسام و احکام ذکر کرنے کے بعد یہ بتاتے ہیں کہ یہ شرکت، شرکت عثمان ہے۔ ان باتوں کا تذکرہ ابوالمفتی مطیع الرحمن رضوی کے مقالہ کی تکفیس میں آچکا ہے۔ اس کے بعد ترجیحی حصص اور مساواتی حصص کا ذکر کرتے ہیں اور ترجیحی حصص کے ذریعہ شرکت کو سرمایہ کاری کے بجائے غصب کاری اور لوٹ کھسوٹ قرار دیتے ہوئے ناجائز و حرام بتاتے ہیں، مگر مساواتی حصص کے ذریعہ معاہدہ شرکت کو

بل - مشترک سرمایہ کمپنی

جائزہ درست، اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والے منافع کو حلال و طیب کہتے ہیں۔ لیکن اس موقف کے گرد اس اشکالات ذکر کرتے ہیں، پھر ان کا حل بھی رقم فرماتے ہیں۔

پہلا اشکال: یہ ہے کہ حصوں کی خریداری کے ساتھ سودی قرض دینا بھی ضروری ہوتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود لینے کی آلودگی سے مشروط ہوتی ہے۔

اسد کا حل: یہ بتاتے ہیں کہ حصہ دار قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہ لوں گا۔ اس کا قطعی ارادہ بھی یہی ہو۔ بعد میں بھی سود نہ لے دے۔ ان شرطوں کی پابندی کے ساتھ اس کی شرکت اس آلودگی سے بچ جائے گی۔

دوسرا اشکال: بطریق بالا حصہ دار خود اپنی رقم کا سود لینے کی آلودگی سے بچ سکتا ہے، مگر کمپنی دوسرے تمام شرکا سے بھی سودی قرض لے کر تجارت میں شامل کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے حصہ دار کیسے بچ سکتا ہے، جب کہ کمپنی یا ہدایت کاروں کا عمل حصہ داروں کی ناپاکی کا عمل ہے، اس لیے کہ حصہ دار موکل ہوتے ہیں اور وہ وکیل ہوتے ہیں۔ تو جو سودی قرض لیا جائے گا وہ سب پر عائد ہوگا۔

اس کا وہل پیش کرتے ہیں، ایک یہ کہ مذکورہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں، یعنی شریک ذبح حرام و گناہ ہوگا مگر کمانی حلال ہوگی۔ اس کی تشریح یہ کرتے ہیں کہ حرام کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) وہ جو اپنی ذات میں منہج ہو۔

(۲) وہ جو اپنی ذات میں اچھا ہو، مگر کسی وصف لازم غیر منہج کی وجہ سے برا ہو۔

(۳) وہ جو بذات خود اچھا ہو، مگر کسی وصف عارض قابل انکار کی وجہ سے برا ہو، جیسے بیع بذات خود جائز ہے، مگر وہ بیع جو جمعہ کی حاضری کے وقت کی جائے ممنوع ہے، جب کہ اس کے سبب حاضری میں رکاوٹ اور خلل ہو۔ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق تیسری قسم سے ہے، کیوں کہ حصص اور قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال جائز و حلال ہے۔ اس سے ہونے والی تجارت بھی درست ہے۔ رسی سودی شرط تو وہ مقدار عقد نہیں، قبل عقد ہے اور مفید عقد صرف وہی شرط ہوتی ہے جو مقدار عقد ہو، البتہ خود سود کا لینا دینا حرام لغیر ہے اور یہ مال، مال خبیث ہے۔ یوں ہی ترہیقی حصص میں طے شدہ نفع لینا دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مال خبیث ہے۔

دوسرا حل: یہ ہے کہ:

(۱) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا (بقول صحیح و معتبر) باطل ہے۔

(۲) وکیل نے اگر قرض لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا۔

(۳) اگر یہ مال قرض وکیل کے پاس سے متاع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وکیل ہی ہوگا۔

اس قول کے پیش نظر ہدایت کاروں نے جو سودی قرض لیا وہ ان ہی کی جانب عائد ہوا۔ دوسرے شرکا اس سے بری ہیں۔

تیسرا اشکال: یہ ہے کہ کمپنی کے حصوں میں مساواتی حصص کے ساتھ ترہیقی حصص بھی شامل ہوتے ہیں جو ناجائز ہیں تو ان کے انضمام کے ساتھ مساواتی حصص کے ذریعہ بھی سرمایہ کاری ناجائز ہوگی۔

اس کا حل: یہ ہے کہ ترہیقی حصص کے ساتھ شرکت، شرکت نہیں، نہ ترہیقی حصص کی رقم سرمایہ شرکت ہے۔ وہ

صرف ایک قرض ہے جس پر سود دینے کی شرط لگی ہوئی ہے، اس لیے سودی قرضے ملانے کی صورت میں جو اصل غرض ہو وہی اصل ان تینوں شخص کی رقم ملانے کا بھی ہے۔

چوتھا اشکال: کہنی کا سودی قرض ادا نہ ہوا تو اس کی ادائیگی کا ذمہ حصہ داروں پر عائد ہوتا ہے، اس لیے کہنی میں شرکت سودی قرض ادا کرنے کی ذمہ داری اٹھانے کے مترادف ہے، اس لیے یہ شرکت ناجائز ہوگی۔

جواب: یہ دیتے ہیں کہ حصہ داروں پر کہنی ادا کے قرض کے لیے صرف یہ ذمہ داری عائد کرتی ہے کہ ابھی جتنے حصے جمع نہیں کئے ہیں، وہ جمع کر دیں تاکہ کہنی قرض چکا سکے، تو چھوٹے یہ اپنے حصوں کی ادائیگی ہوئی، سودی قرض کی ادائیگی نہ ہوئی، کہنی کا آئین اسے جس لفظ سے بھی تعبیر کرے، معاملہ اپنی حقیقت کے تابع ہوتا ہے اور حصہ داری نیت بھی نہیں ہوتی ہے کہ وہ اپنا بقیہ قسطیں ادا کر رہا ہے، اس کا اس سے مطالبہ بھی ہوتا ہے۔

پانچواں اشکال: یہاں اپنی رقم کو ادا کر لگا کر ایک طرح کا جو ابھی کیلنڈر بناتا ہے، اس لیے کہ حصہ دار نے اگر مقررہ وقت پر اپنی قسطیں جمع نہ کیں، تو اسے ایک مہلت دی جاتی ہے جس کے اندر اسے بقیہ قسطیں جمع سود جمع کرنی پڑتی ہیں اور اگر اس مدت مہلت میں بھی جمع نہ کیں تو سہ ماہی جمع شدہ قسطیں بحق کہنی ضبط کر کے حصہ دار کو خارج کر دیا جاتا ہے، اس طرح یہ شرکت سود اور قمار دونوں پر مشتمل ہو سکتی ہے۔

اس کا حل: یہ بتاتے ہیں کہ آدمی اپنی پونجی کا خیال کر کے اسے ہی حصوں کا معاملہ کرے جن کو وہ بآسانی جمع کر لے۔ دوسری صورت یہ کہ اپنی تمام قسطیں یک مشت جمع کر دے، تاکہ آئندہ کوئی خطرہ ہی نہ رہے، یک مشت جمع کرنے کی اسے اجازت بھی ہوتی ہے اور مہلت کی مدت میں دو نام سود جو زر اند رقم دیتا ہے، دراصل وہ دو نہیں بلکہ یہ ابتدا و انتہا دس روپے کی جگہ بارہ روپے دے کر شریک بننا یا حصص کا گراں قدر پر اجراء ہے جو جائز ہے جیسا کہ آئندہ بیان ہوگا۔

الحاصل یک باہر جمع کرنے والا سود اور قمار سے بالکل بری ہے، اسی طرح مقررہ وقت کے اندر جمع کرنے والا بھی سلامت ہے، اور مدت مہلت میں جمع کرنے والا بھی حقیقت امر کے لحاظ سے سود دینے والا نہیں۔

چھٹا اشکال: شرکت صحیحہ شرعیہ میں شریک کو یہ اختیار ہوتا ہے کہ جب چاہے اپنا مال واپس لے کر شرکت ختم کر دے لیکن کہنی کا آئین یہ ہے کہ شریک اپنا مال واپس نہیں لے سکتا تو یہ شرط لگا کر ایک عاقل، با اختیار انسان کو جوہر کے تینوں اسباب میں سے کسی ایک کے بغیر مجبور کرنا ہوا۔

جواب: یہ ہے کہ آدمی کو اختیار ہے کہ کہنی میں شرکت کرے یا نہ کرے، اور کہنی نے اپنے شرائط و مقدمات سے اسے آگاہ کر دیا ہے، جن کو جان بوجھ کر وہ معاہدہ شرکت کرتا ہے، جس کا معنی یہ ہوا کہ وہ خود ہی یہ پابندی قبول کرتا ہے، اس لیے کہنی کی طرف سے جبر نہ ہوا۔

دوسرے یہ کہ یہاں بھی مال واپس لینے کا راستہ مسدود نہیں بلکہ مخصوص ہے، وہ یہ کہ اپنا حصہ کسی کے ہاتھ فروخت کر کے وہ اپنی رقم حاصل کرے اور اس مخصوص راہ کی پابندی بھی اس نے خود ہی اپنے سر لی ہے، اس لیے اس میں کوئی نزاع بھی نہیں ہو سکتا، بالفرض عدم واپسی کی یہ شرط، فاسد بھی ہو تو اس سے عقد شرکت فاسد نہیں ہوگا، کیوں کہ یہ ان مقدمات میں سے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے۔ (فتح القدیر ص ۸۱، ج ۲ / خانیہ ص ۹۰۵، ج ۳)

ساتواں اشکال: کہنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے جنون صحیحہ سے یہ شرکت

پائل ہو جاتی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہ ہونا چاہیے، حالانکہ کمپنی کے آئین کی رو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مرنے والے شریک کی شرکت تو ختم ہوگئی، البتہ اس کے حصے بذریعہ قانون، ورثہ یا ولی کے نام منتقل کر دیے گئے، کمپنی کے آئین سے حاصل یہی نکلتا ہے۔ اور شرعاً اس کی حقیقت یہ ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس کے ترکہ کے مالک اس کے ورثہ ہوئے، تو اس کے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے، اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام منتقل کراتے ہیں، تو یہ اپنے مورث کی جگہ نئے شریک اور حصہ دار ہوئے، دراصل یہاں وراثت ترکے میں جاری ہوئی، عقد شرکت میں نہیں اور ورثہ نے کمپنی کی شرکت قبول کر لی تو جدید عقد شرکت وجود میں آگیا۔ ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے۔

آٹھواں اشکال: حصہ داروں کی رقم سے جب تک کوئی سامان خریدہ نہ گیا اور روپے کی شکل میں ہوتی ہے اور جب اس سے کچھ خرید لیا گیا تو مال و متاع کی شکل میں تبدیل ہوگئی۔ حصہ جب تک روپے کی شکل میں ہے اور روپے سے اس کی بیع ہوئی تو مجلس عقد میں تقاضا بعض بدلیں ضروری ہے، مگر ایک نقد ہو دوسرا ادھار، تو یہاں رہا البتہ یہ پایا جائے گا، اس لیے یہ بیع حرام اور فاسد ہوگی۔ یہاں معین پیسوں کے باہمی تبادلہ سے متعلق ہدایہ کی عبارت پیش کی گئی ہے۔ (باب الربا ص ۶۵، ج ۳)

جب حصہ سامان میں تبدیل ہو گیا اور روپے کے عوض اس کی بیع ہو رہی ہے، تو بھی یہ بیع ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنیوں کے سامانوں میں اس حصہ دار کا حصہ کون ہے اور کتنا ہے، یہ مجہول و نامعلوم ہے اور مجہول شی کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔ **پہلی صورت کا جواب** یہ ہے کہ جس وقت بیع کی کارروائی مکمل ہوتی ہے اس وقت دونوں جانب سے قبضہ تحقق ہو جاتا ہے کیوں کہ حصص سرملیک کی منتقلی، مقبض فارم، پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے۔ (طریقہ تجارت ص ۱۹۱، ج ۱)

اس کارروائی کے بعد خریدار کمپنی کا نیا حصہ دار ہو جاتا ہے اور کمپنی اس کی وکیل عام ہوتی ہے، جس کا دائرہ عمل قبضہ بدل کو بھی شامل ہے اور صحت بیع کے لیے معج پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیل قبض کا قبضہ بھی کافی ہے۔ اور زیر بحث مسئلہ میں وکیل قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے ہی سے تحقق ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ یہاں تقاضا بعض بدلیں ضروری نہیں بلکہ صرف ایک طرف سے قبضہ ضروری ہے، کیوں کہ یہاں معاملہ نوٹ کی نوٹ سے بیع کا ہوتا ہے، دو طرفہ غلطی نہیں شمن اصطلاحی ہے اور اس میں ایک عوض پر مجلس میں قبضہ ہو جانا صحت بیع کے لیے کافی ہے۔ (کفل الفقہ، مشمولہ فتاویٰ رضویہ ص ۱۵۰-۱۵۳، ج ۷)

دوسری صورت سے متعلق اعتراض بالا کا جواب یہ ہے کہ متاع مجہول کی بیع اس وقت ناجائز ہوتی ہے جب اس کی جہالت باعث نزاع ہو کہ لین و دین کے عمل سے مانع ہو، یہاں کمپنی کے دستور کے مطابق معج کو نئے حصہ دار کے حوالے کرنے کی حاجت ہی نہیں پیش آتی تو نزاع باہمی اور منع تسلیم کی صورت ہی نہ ہوتی کہ عدم جواز اور فساد بیع لازم آئے۔ "إن محض التملیک لا یبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسليم" (نایہ ص ۸، ج ۳) کچھ اور عبارتیں بھی ہیں۔ (ہدایہ ص ۳، ج ۳، قبیل باب المبیع الفاسد، فتح القدیر ص ۲۹، ج ۶/ رد المحتار ص ۵۲۹، ج ۲) آگے لکھا ہے کہ اس کا "صریح جزیئہ" مسئلہ تجارت ہے، جس میں معج اور اس کی مقدار مجہول ہوتی ہے۔

نواں اشکال: حصہ دار کے حصے روپے کی شکل میں ہوں یا سامان کی شکل میں، ان کی بیع اور تسلیم کے لیے پنہنی میں شرکت شرط ہے۔

(۱) یہ بیع بالشرط ہے جو فاسد و ناجائز ہے۔

(۲) ایسی شرط یا بھی نزاع کی باعث ہے، جس کا فائدہ ہوگا وہ اس شرط پر عمل کا مطالبہ کرے گا، جس کا نقصان ہوگا وہ اس سے اعراض کرے گا۔

(۳) یہ شرط تقاضاے عقد کے خلاف ہے، کیوں کہ عقد کا تقاضا یہ ہے کہ بائع و مشتری بیع و ثمن کے تسلیم و تسلیم کے عمل میں آزاد ہوں اور یہاں اس کام کے لیے پنہنی میں شرکت کی پابندی ہوگئی۔

(۴) جب عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم کر دیا گیا تو یہ درحقیقت ایک عقد کے اندر دو عقد ہوا، یہ بھی فاسد و ناجائز ہے۔ وقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن صفتين في صفقة. (ہدایہ ص ۴۴، ج ۳)

جواب (الف): (۱) شرط مفید بیع اس وقت ہوتی ہے جب وہ تقاضاے عقد کے خلاف ہو۔

(۲) اور اس کی وجہ سے عاقدین میں سے کسی کو ایسا نفع مل رہا ہو جس کے مقابل دوسرے کو کچھ نہ ملے یا بیع ذی عقل و با شعور ہو اور شرط کا نفع اس کے حق میں ہو۔ مفید بیع ہونے کے لیے ان کئی امور کا اجتماع ضروری ہے۔

لیکن جب کوئی شرط معروف و معبود ہو جائے تو وہ تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہیں ہوتی اور یہاں یہ شرط معروف و معبود ہے اور عاقدین نے خود اس طریقہ تسلیم و تسلیم کو خاص کیا ہے، اس لیے یہ عمل ان کے اختیار ہی سے ہوا اور ان کی آزادی بھی مسلوب نہ ہوئی۔ امام احمد رضا قدس سرہ نے "المسئ والذکر لمن عمد مني آرڈر" (فتاویٰ رضویہ ج ۸ ص ۲۰۸) میں ایسی آٹھ بیعوں کا ذکر کیا ہے۔ اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر مثلاً چھ ماہ میں گھڑی یا پنکھا خراب ہو جائے تو واپس کر کے دوسرا لے جانے یا ایک مقررہ مدت کے اندر مدت مرمت کرا لینے کی گارنٹی کی شرط ہے، جو متعارف ہونے کے باعث تقاضاے عقد کے خلاف اور باعث نزاع نہ رہی۔ اس شرط کا فائدہ عاقدین میں سے کسی ایک کو نہیں ملتا بلکہ غیر یعنی پنہنی کو ملتا ہے۔ یہ بھی واضح ہے کہ مشتری شرکت پر مجبور نہیں بلکہ شرکت ہی کے لیے وہ حصص خریدتا ہے، اس لیے اس کی کوئی آزادی سلب نہ ہوئی۔

(ب) (۱) ایک عقد میں دو عقد ممنوع ہونے کی علت یہ ہے کہ کسی عاقد کو ایسا نفع ملتا ہے جو سود کی حیثیت رکھتا ہے اور یہاں شرکت کا فائدہ عاقدین میں سے کسی کو نہیں ملتا بلکہ پنہنی کو ملتا ہے۔

(۲) تعارف و تعامل کے بعد ایک عقد میں دو عقد ناجائز نہیں رہ جاتا بلکہ صحیح ہو جاتا ہے، جیسے گھڑیوں اور پنکھوں میں مفت مرمت کی شرط عقد بیع کے ساتھ عقد اعادہ کی شرط ہے، مگر تعامل کی وجہ سے جائز ہے۔ یہی حال یہاں عقد شرکت کی شرط کا بھی ہے۔

(۳) علاوہ ازیں شرکت بجائے خود کوئی نفع بھی نہیں کہ سود کی صورت بنے اور کسی عاقد کو بڑا عوض کوئی زیادتی ملے۔ رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳ فصل فی الشرکۃ الفاسدۃ میں ہے:

"والظاهر أن الشرکۃ کالمضارۃ، لو دفع ألفاً، نصفها فرض علی أن یعمل بالألف بالشرکۃ بینہما، والربح بقدر المالین مثلاً أنه لا کراهۃ فی ذلك لأنه لیس فرضاً حراً نقلاً۔"

یہاں مقرض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے۔ اگر شرکت بذات خود کوئی نفع دیتی ہو تو یہ "شکلی فرض" کے تحت ہے۔ مگر جواز کی وجہ یہی ہے کہ ایسا کوئی نفع نہ پایا گیا جو سود کہا جاسکے۔ عین یہی بات بیع حصص میں بھی پائی جاتی ہے، لہذا مساواتی حصص کی بیع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال: مسئلہ زیر بحث سے متعلق فتاویٰ رضویہ ص ۱۱۲-۱۱۱، راجع میں ہے:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم، زیادہ کو بیچا گیا تو "صرف" ہے جس میں تقابض بدلیں نہ ہوں، ایوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے، غرض یہ معاملہ حرام، اور حرام، محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے، کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منفعہ جائزہ غیر رہا" میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکاۃ لازم آئے گی۔"

جواب: واضح رہے کہ یہ فتویٰ مساواتی حصص سے متعلق سوال کا جواب ہے اور کسی لفظ سے یہ مترشح نہیں کہ کمپنی میں شرکت حرام یا گناہ ہے بلکہ آخر میں منفعہ جائزہ غیر رہا میں شریک کا حصہ مان کر اور اس پر زکاۃ لازم ہوتا کر یہ افادہ فرمایا کہ شخص شرکت جائزہ اور اس سے حاصل ہونے والا غیر سودی نفع بھی جائز و پاک ہے، جس پر زکاۃ کی ادائیگی بھی لازم ہے، ہاں روپے کی روپے کے بدلے بیع کو عدم تقابض بدلیں کی وجہ سے ناجائز کہا ہے، مگر یہاں روپے سے مراد چاندی کے سکہ ہیں، جو ان کے زمانے میں رائج تھے اور شمن خلقی کی بیع میں مجلس عقد کے اندر تقابض بدلیں بہر حال ضروری ہے۔ اب چاندی کے سکہ نہیں بلکہ نوٹ ہیں، جو شمن اصطلاحی ہیں اور ان میں ایک عوض پر قبضہ ہو جانا جواز بیع کے لیے کافی ہے۔ یوں ہی شمن اصطلاحی کی بیع بھی، پیشی کے ساتھ جائز ہے۔ نیز یہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی شمیت باطل ہو جاتی ہے اور یہ محتاج ہو جاتے ہیں، ان مسائل کی تحقیق و تفصیل "کفل الفقہ الفہام" وغیرہ میں ہے۔ تو اب نوٹ کے بدلے میں نوٹ کی جو بیع ہوتی ہے، اس میں تقابض بالاتفاق جائز۔

آج یہ حیلہ بھی جاری ہو سکتا ہے کہ عاقدین شمن والے نوٹ کو متعین کر کے اور متاع بنا کر اسے بیع قرار دیں اور کمپنی کے قبضے میں جو نوٹ ہیں، انہیں شمن ٹھہرائیں تو یہ اوصاف رائج ہوگی، جو بلاشبہ جائز ہے۔ لیکن چاندی کے سکہوں میں یہ حیلہ نہیں ہو سکتا۔ آج کمپنیوں کے لیے ۱۹۵۶ء کا جو قانون نافذ ہے، اس کی رو سے کمپنی وکیل عام ہوتی ہے، اس لیے کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقابض بدلیں کی توجیہ نہ صرف ممکن بلکہ مناسب ہے۔ اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے زمانہ میں ۱۹۵۶ء سے قبل کا جو قانون نافذ تھا، ہو سکتا ہے اس کی رو سے کمپنی صرف وکیل بیع و شراعی ہو اور اس وقت تقابض بدلیں کی توجیہ نہ کی جاسکتی ہو۔ فتوے کے الفاظ سے اس وقت کمپنی کا وکیل عام ہونا ظاہر نہیں ہوتا۔

ہاں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود و ناجائز قرار دیا ہے۔ ہم نے بھی اس سے انحراف نہ کیا۔ یوں ہی کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا۔ ہم نے بھی یہی لکھا۔ الحاصل آج کے حالات میں مذکورہ فتوے سے بیع حصص کے عدم جواز پر استناد بجا نہیں۔

مذکورہ مسائل اشکالات و جوابات کے بعد یہ بحث آتی ہے کہ کمپنی کا ایک حصہ دس یا سو روپے کا ہوتا ہے، کبھی اسے کمپنی اتنے ہی میں جاری کرتی ہے، کبھی کم و بیش میں۔ یعنی شریک دس یا دس حصہ دس میں لے یا دس کا حصہ پندرہ میں لے یا دس کا حصہ آٹھ میں لے۔ یہ تین صورتیں ہوتی ہیں، کیا یہ تینوں جائز ہیں؟

جواب یہ ہے کہ شریک نے برابر یکم و بیش جتنے روپے دیے، دراصل وہ اتنی ہی رقم لگا کر عقد شرکت عمل میں لائے گا۔
ہو اور شریک بنا۔ اس میں کوئی شرعی قباحت نہیں۔

ہاں اس پر یہ ملاحظہ وارد ہو سکتا ہے کہ شریک کو قطع تو ایسی رقم کا ملے گا جو سند میں چھپی ہوئی ہے، اگرچہ اس نے دس کی جگہ تیس دیے ہوں لیکن اس میں بھی کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، کیوں کہ کھپائی کے آئین میں جب یہ شرط تعارف ہے کہ اگر ان قدر والے انحصار میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانتے ہوئے ان حصوں کو لینے کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف دس روپے ہی نفع میں شرکت کے لیے دے رہا ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ اضافی دس روپوں کا بھی نفع دینے میں کچھ لحاظ ہوتا ہے، جیسا کہ ”سرمایہ کاری“ کی عبارت سے عیاں ہے۔ لہذا مساواتی انحصار کا اجرا مساوی قیمت پر جائز ہے اور کم و بیش پر بھی۔ (التہی المسائل ملخصاً)
ان مقالوں کے بعد بحث کا دور آیا۔ سب سے پہلے کھپائی کی حیثیت پر بحث شروع ہوئی کہ کھپائی کس چیز کا نام ہے؟ مؤکل کون ہے؟ وکیل کون ہے؟

کہا گیا کہ کھپائی شرکاء کے وجود اجتماعی، اعتباری کا نام ہے۔ مؤکل شرکاء ہیں اور وکیل ہدایت کاروں کی انجمن ہے۔ مگر یہ بحث دیر تک جاری نہ رہ سکی، چونکہ اجلاس کا مقررہ وقت ختم ہو رہا تھا۔ یہ چوتھا دن اور آخری اجلاس تھا۔ رات کو جلسہ عام ہوتا تھا، بہت سے علمائے کرام نے فرمایا کہ ابھی بہت سی چیزوں پر کافی غور و خوض کی ضرورت ہے جو جگہات میں اور کتابوں کی مراجعت کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اس لیے طے یہ ہوا کہ ان مقالات کا خلاصہ یا ان کی مکمل نقلیں علماء و مفتیان کرام کی خدمات میں بھیج دی جائیں تاکہ وہ جملہ نکات پر غور و خوض کر لیں، پھر آئندہ سیمینار میں ان پر باضابطہ بحث اور فیصلہ ہو۔ اسی تجویز کے پیش نظر میں نے ان مقالات کے بنیادی اجزاء اور اسط کے ساتھ یہاں پیش کر دیئے ہیں۔ انھیں سامنے رکھ کر بھی غور و خوض کیا جاسکتا ہے۔

سیمینار کے انعقاد، خوشگوار اور علمی ماحول میں مباحثہ و مذاکرہ اور بعض امور سے متعلق تشفی و فیصلہ سے بھی مستعد و بین کو مسرت ہوئی۔ بہت سے نئے قارئین اور شرکاء کو بھی حوصلہ ملا کہ آئندہ انجمنی محنت و کوشش کے ساتھ مسائل کا جائزہ لیں، مقالے لکھیں اور مباحثوں میں حصہ لیں۔ الغرض یہ سیمینار مجلس شرعی کے ارکان کی توقعات سے زیادہ مفید اور نتیجہ نیر ثابت ہوا۔ آئندہ سیمینار کے سلسلہ میں جلد ہی مجلس شرعی کی ایک نشست ہونے والی ہے، اس میں حالیہ سیمینار سے متعلق بعض امور کی تشفی اور فیصلہ کے لیے فیصل بورڈ کا اجلاس منعقد کرنے پر بھی غور ہوتا ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ فیصل بورڈ کے اجلاس میں پہلے دونوں مسئلوں سے متعلق امور طے ہو جائیں گے اور آئندہ سیمینار میں کچھ دوسرے نئے موضوعات بھی بحث کے لیے رکھے جائیں گے۔

ادارہ ان تمام حضرات کا شکریہ گزار رہا ہے، جنھوں نے ان مسائل پر توجہ دی، مقالات لکھے، سیمینار میں شرکت فرمائی، اپنی آرا سے نوازا، اپنی علمی و عملی بیداری کا ثبوت دیا اور آئندہ کام کرنے کے لیے اپنے اندر مزید حوصلے پیدا کیے اور دوسروں کے حوصلے بھی بڑھائے، رب قدیر سب کو جزا سے نوازا۔ اس دینی و علمی کام کو فروغ و استحکام بخشنے اور ملت اسلامیہ کے مقدر کا ستارہ ہمیشہ بلند و تابناک رکھے۔

والہ الحمد والمنا، وهو المستعان وعليه التكلان والصلاة والسلام على خير خلقه خاتم النبيين و
على آله وصحبه و علماء ملته و فقهاء دينه أجمعين.

(تفصیل سوال نامہ)

مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار

از محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خامداؤ متصلياً و متسلماً

کہا جاتا ہے کہ آج کا دور مشترکہ سرمایہ کمپنیوں کا دور ہے جس کی حیرت انگیز کامیابی نے معاشیات کی دنیا میں ایک عجیب انقلاب برپا کر دیا ہے اور عام تجارتوں کا بازار اس کے سامنے ماند اور پھیکا پڑتا جا رہا ہے۔ آخر اس کی حقیقت کیا ہے؟
مشترکہ سرمایہ کمپنی یا شیر بازار کوئی عجوبہ روزگار چھ نہیں ہے بلکہ کاروبار میں شرکت کی ایک جدید ترقی یافتہ شکل ہے اور اس کی کامیابی کا سارا راز ایک نئی حکمت عملی کے ذریعہ آسانی کے ساتھ بے پناہ سرمایہ کی فراہمی اور حسن نظم و نسق میں مضمر ہے، ورنہ شرکت کے ساتھ کاروبار کرنے کا طریقہ بہت پرانا ہے۔

لہذا بے اسلام نے بھی بڑی فراخ دلی کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے بلکہ یہ "معاشیات اسلامی" کا ایک اہم اور مستقل باب ہے۔ البتہ اسلام نے جن پاکیزہ اصولوں کے ساتھ شرکت کی اجازت دی ہے وہ آج کے جدید نظام شرکت میں ہمیں بہت حد تک مفقود نظر آتے ہیں۔

اس کی وضاحت کے لیے ہم سب سے پہلے کمپنی کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں، پھر قدرے تفصیل سے اس کے نظام کار پر روشنی ڈالیں گے۔ ان شاء اللہ تبارک و تعالیٰ۔

کمپنی ایک نظر میں

(۱) کمپنی ایک کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے، مگر ماہرین معاشیات کا نقطہ نظر یہ ہے کہ کمپنی ایک غیر منقسم و ناقابلِ مٹس مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکا سے الگ، مستقل قانونی وجود ہوتا ہے۔ ہاں رجسٹریشن سے پہلے تک وہ محض "آفرادی ایک انجمن" ہوتی ہے۔

(۲) کمپنی کا طے شدہ وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام سے معاہدے کرتی اور جائیداد و اثاثات خریدتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آنے، جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا، وہ بہر حال موجود و باقی رہتی ہے۔

(۴) کمپنی محض و شعور سے محروم ہوتی ہے، اس لیے اس کے تمام فرائض کو عملی جامہ پہنانے کے لیے اس کے نائب کی حیثیت سے "ہدایت کار بورڈ" مقرر کیا جاتا ہے جو اصول معاشیات کے ماہر افراد پر مشتمل ہوتا ہے، ملاحظہ دیگر یہی بورڈ کمپنی کی آگے اور دست و پاڑہ ہوتا ہے۔

(۵) کمپنی کے حصص دو طرح کے ہوتے ہیں ترجیحی حصص اور مساواتی حصص۔ پہلے ذکر "پریفرنس شیئر" اور انکو بھی "پریئرڈ"۔ ترجیحی حصص والے شیئر دار صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں اور ان کو ان کے حق کیے ہوئے روپے پر ایک ملے شدہ دور سے بہر حال نفع دیا جاتا ہے، خواہ کمپنی کو اپنی تجارت میں نفع ہو یا نقصان۔

اور مساواتی حصص کے شیئر دار اپنے حصے کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں، انھیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔

(۶) کمپنی حصص سے الگ تھلک "عوامی قرض تمسکات" جاری کرتی ہے جس پر وہ ایک مقررہ شرح سے اپنے قرض خواہوں کو سود دیتا ہے۔ عوامی قرض تمسکات تمام منظور شدہ سرمایہ جاری ہونے کے بعد جاری کیے جاتے ہیں۔

(۷) کمپنی عوام سے جو سرمایہ قرض اور سرمایہ حصص حاصل کرتی ہے، وہ بیچے اور خریدے جاسکتے ہیں۔

(۸) کمپنی اپنے حصص اور قرض تمسکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلالوں کی مدد لیتی ہے اور ان دلالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتا ہے۔

(۹) کمپنی اپنے "کم از کم حصص" کی فروخت کے لیے حصص بیچنے والے "ایجنٹ" سے ایک معاہدہ کرتی ہے جس کے مطابق ایجنٹ اس بات کی گارنٹی دیتا ہے کہ وہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تمسکات خریدے لے گا، اور خریدنے کی صورت میں اس کو بھی کمیشن دیا جاتا ہے۔ ضامن کو یہ اختیار ہے کہ چاہے تو بچا ہوا شیئر خود خریدے اور چاہے تو کمپنی سے لے کر دوسروں کے ہاتھ فروخت کر دے۔

(۱۰) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جاسکتے ہیں جتنے اس کے خریدے ہوئے حصصوں پر ادائیگی کیے گئے، اسے شیئر داروں کی محدود ذمہ داری سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۱) زیادہ تر کمپنیاں شیئر کی پوری رقم یک مشت وصول کرتی ہیں، مگر بعض کمپنیاں جن کی ساکھ مضبوط نہیں ہوتی، آغاز کار میں دو تین قسطوں میں رقم وصول کرتی ہیں۔ یہ کمپنیاں وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی ہیں۔

(۱۲) اہلیہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائیگی کے لیے مزید موقع دیا جاتا ہے اور جو شیئر دار ادائیگی سے بجزی صورت میں جمع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے انھیں کمپنی کچھ معاوضہ بھی دے سکتی ہے۔

(۱۳) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے، جس کا فائدہ اس کے ممبروں کو ملتا ہے۔

(۱۴) سال میں ایک دفعہ تمام شیئر دار اور کارکنوں کا ایک عام اجلاس ہوتا ہے جس میں کمپنی کے نفع، نقصان وغیرہ کی تمام تفصیلات پیش کی جاتی ہیں۔

(۱۵) کمپنی میں سرمایہ کاری بہت سے فوائد کے ساتھ نقصانات سے بھی دو چار کرتی ہے لیکن نقصان کے خطرات کم پیش آتے ہیں اور ایسے خطرات کسی بھی تجارت کے ساتھ پیش آسکتے ہیں۔ لفظہا اکبر من ضررہا،

اب کمپنی کا تفصیلی تعارف ملاحظہ کیجیے:

کمپنی کا تفصیلی تعارف

کمپنی تنظیم کا آغاز ۱۶۰۰ء کے قریب انگلستان میں ہوا تھا، اسی سال ہندوستان میں انگلستان کی مشہور "ایسٹ انڈیا کمپنی" قائم کی گئی۔ اس سلسلے میں انگریزی کمپنیز ایکٹ کی بنیاد پر ہندوستان میں ۱۸۶۶ء میں سب سے پہلا کمپنی قانون بنایا گیا۔ اس کے بعد مختلف سالوں میں ضرورت کے لحاظ سے اس قانون میں ترمیمی کی گئی، اس وقت ہندوستان میں ۱۹۵۶ء کا ترمیم شدہ کمپنی قانون نافذ ہے۔ (جدید طریقہ تجارت و تنظیم تجارت ص ۱۳۳، ۱۳۴، جلد ۱)

کمپنی کی تعریف: کمپنی کی تعریف دو طرح سے کی گئی ہے:

(۱) مشترکہ سرمایہ کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت کے لیے عام طور پر محدود ذمہ داری کے ساتھ قائم کی جاتی ہے۔

(۲) کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابلِ مس ہے، جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ صرف وہ خصوصیات رکھتی ہے جو اس کی تشکیل کے منشور میں درج ہیں یا تا گہائی طور پر اس کے وجود کے لیے ضروری ہیں۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۳۳، ۱۳۵، جلد ۱)

پہلی تعریف کے لحاظ سے کمپنی "افراد کی تنظیم" کا نام ہے۔ اور دوسری تعریف کے پیش نظر یہ افراد سے بالکل جدا ایک "قانونی وجود یا قانونی شخص" کا نام ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ کمپنی کی دونوں ہی حیثیتیں ہیں۔ قانون کے ذریعہ اس کا رجسٹریشن ہونے سے پہلے یہ "افراد کی تنظیم" ہے اور رجسٹریشن ہو جانے کے بعد یہ ایک مستقل "قانونی شخص" ہے جیسا کہ اس کی خصوصیات کے مطالعہ سے عیاں ہوگا۔ یہ نقطہ نظر معاشین کا ہے اور رقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے کمپنی کا وجود خارجی، واقعی ہے۔ اور معاشین کی تعریف کے مطابق اس کا وجود محض وقتی و قانونی ہے۔

کمپنی کی خصوصیات

جدید طریقہ تجارت میں حسب ذیل خصوصیات بیان کی گئی ہیں:

(۱) قانون کے ذریعہ بنایا ہوا ایک مصنوعی شخص (یا مستقل تجارتی ادارہ): مشترکہ سرمایہ کمپنی ایک نظر نہ آنے والی، غیر محسوس، مصنوعی شخص مانی جاتی ہے، کیوں کہ حقیقی اشخاص کی طرح یہ بھی اپنے نام سے خرید و فروخت کر سکتی ہے اور عدالت میں مقدمات دائر کر سکتی ہے اور دیگر افراد بھی کمپنی پر مقدمہ کر سکتے ہیں۔ ایک شخص کی طرح کمپنی بھی دستاویز اور خطوط پر "خصوصی ممبر" کا کردار ادا کر سکتی ہے۔

جس طرح کمپنی کا وجود قانون کے ذریعہ ہوتا ہے، اسی طرح اس کا خاتمہ بھی قانون کے ذریعہ ہی عمل میں آتا ہے۔

(۲) جدا گانہ قانونی وجود: قانون کے ذریعہ اس کی رجسٹریشن ہوتے ہی اس کا اپنے حصہ داروں سے

جداد کا نفاذ قانونی وجود ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ سے کمپنی کا کوئی حصہ دار کمپنی سے کوئی معاہدہ کر سکتا ہے۔

جداد کا نفاذ قانونی وجود کی وجہ سے ہی اس کی زندگی مستقل ہوتی ہے۔ کسی ممبر یا حصہ دار کے آنے، جانے، مرنے یا بچنے سے کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ جداد کا نفاذ قانونی وجود کی وجہ سے ہی کمپنی اپنے تمام سے اس بات کی خرید و فروخت کر سکتی ہے، لیکن دین کر سکتی ہے، بینک میں کسٹا کھول سکتی ہے، اپنے نام سے ٹیلی فون لگا سکتی ہے، اور ہر طرح کا قانونی معاہدہ کر سکتی ہے۔

(۳) **تسلسل حیات**: اسے "متواتر وجود" بھی کہا جاتا ہے، دوسرے الفاظ میں کمپنی کا جداد کا نفاذ قانونی وجود ہونے کی وجہ سے اس کی زندگی مستقل ہو جاتی ہے، حصہ دار یا بچے یا کمپنی کا قیام یہی سبب تک کہ اس کا خاتمہ نہ کیا جائے۔

(۴) **خصوصی مہر**: کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو حقیقی اشخاص کی طرح دستخط نہیں کر سکتی، اس لیے اس کا وجود اس کی "خصوصی مہر" لگا کر ظاہر کیا جاتا ہے۔ کمپنی بغیر اس مہر کو استعمال کیے کوئی بھی معاہدہ نہیں کر سکتی اور نہ ہی کسی ایسے معاہدہ یا سودے کے لیے کمپنی ذمہ دار ہوگی جس پر کمپنی کی خصوصی مہر نہ ہو۔

خصوصی مہر کے بغیر کمپنی کے نمائندہ کے ذریعہ دستخط شدہ معاہدہ کمپنی کا نہیں مانا جائے گا بلکہ اس شخص کا ذاتی کام اور اس کی ہی ذمہ داری سمجھی جائے گی، یہ خصوصی مہر کمپنی کے دستخط کا کام کرتی ہے۔

(۵) **کمپنی کو "مصنوعی شخص" مان کر اس کی جو خصوصیات بیان کی گئی ہیں وہ تمام خصوصیات ایک مستقل ادارے مثلاً ادارہ وغیرہ کی بھی ہیں بشرطہ کوئی چیز "مصنوعی یا فنی شخص" نہیں مانی جاتی۔ اس لیے یہ مایہ کمپنی کو کاروباری ادارہ مانا ہے۔**

(۵) **محدود ذمہ داری**: سرمایہ کمپنی کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری صرف ان کے خریدے ہوئے سرمائے تک ہی محدود ہوتی ہے۔ کمپنی کے قرضوں کے لیے ان سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جاسکتا ہے جتنا کہ ان کے خریدے ہوئے حصوں پر لادائیں کیا گیا ہے۔ اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائیداد کو کوئی خطر نہیں ہوتا۔

(۶) **مشترکہ سرمایہ**: کمپنی کا سرمایہ اس کے قائم کرنے والے ممبران فراہم کرتے ہیں جو مختلف حصص کی صورتوں میں بنا ہوتا ہے۔ کل سرمایہ کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں حصص (SHARES) کی شکل میں تقسیم کیا جاتا ہے تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد اس کی خرید میں حصہ لے سکیں، ان حصص کی قیمت عام طور پر کم سے کم رکھی جاتی ہے، مثلاً ۵ روپے، ۱۰ روپے، ۱۰۰ روپے، ایک ممبر ایک سے زائد حصص بھی خرید سکتا ہے۔

(۷) **حصص کی منتقلی**: کمپنی کے حصص قابل تبادل ہوتے ہیں، یعنی حصہ دار اپنے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کو بیچنے کے لیے مکمل آزاد ہوتے ہیں، کمپنی کے آئین کے مطابق بغیر کسی رکاوٹ کے ان حصص کو بیچا اور خریدایا جاسکتا ہے۔ جس بازار میں کمپنیوں کے حصص کی خرید و فروخت ہوتی ہے اسے "حصص بازار" یا "سٹاک ایکچینج" کہتے ہیں۔

(۸) **منافع کے لیے رضا کارانہ انجمن**: جو افراد کمپنی کے ممبر بننے میں وہ اپنی مرضی سے بنتے ہیں۔ ان پر کسی قسم کا کوئی جبر یا دباؤ نہیں ڈالا جاتا، کمپنی کا کل نفع حصہ داروں میں منافع کی شکل میں تقسیم کر دیا جاتا ہے۔ یہ نفع یا تو فی حصہ یا کل سرمایہ کے ایک مقررہ فیصد کی شکل میں دیا جاتا ہے۔

(۹) **جمہوری انتظام**: کمپنی چونکہ "مصنوعی شخص" (یا غیر عاقل ادارہ) کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے یہ خود اپنے عظیم کاروبار کا انتظام نہیں کر سکتی اور اس کے حصہ دار بے شمار ہوتے ہیں جو دروازہ مالک میں پھیلے ہوئے ہوتے ہیں،

اس لیے ان کے ذریعہ بھی کاروبار چلانا نہ صرف مشکل، بلکہ ناممکن بھی ہے۔

لہذا کمپنی کا انتظام حصہ داروں کے چند نمائندے کرتے ہیں جن کو "ہدایت کار" اور ڈائریکٹرز (DIRECTORS) کہتے ہیں ان کو کمپنی کے حصہ دار ہی سمجھتے ہیں۔ یہی ہدایت کار کمپنی کے روزمرہ کے کاموں کو انجام دیتے ہیں۔ یہ بھی اپنا ایک "اصلی انتظامیہ ہدایت کار" جن لیتے ہیں جو کمپنی کے تمام کاموں کے لیے ذمہ دار ہوتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت مٹ ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹ ج ۱)

کمپنی کا نظام: کمپنی کی تشکیل کے تین مدارج ہیں جو حسب ذیل ہیں:

(۱) کمپنی کی تشریف (۲) کمپنی کی رجسٹری (۳) کاروبار کا آغاز۔

جو افراد کمپنی قائم کرنے کا بیڑ اٹھاتے ہیں انھیں "تشریف دہندہ" یا "بانی" کہتے ہیں۔

یہ افراد کمپنی کے قیام کے لیے تمام ضروری کارروائی انجام دیتے ہیں، پھر قانونی طور پر کمپنی کی رجسٹری کے لیے ضروری کاغذات اور تاویز رجسٹر آف کمپنیز کے دفتر میں جمع کرتے ہیں اور رجسٹر ان کاغذات کی اچھی طرح جانچ کرنے کے بعد کمپنی کا رجسٹریشن کرتا ہے اور اس بات کی تحریری اجازت دیتا ہے کہ کمپنی تشکیل پا چکی "اسے" سند نامہ تشکیل" کہتے ہیں۔ اس سند کے اجرا کے ساتھ ہی کمپنی کا ایک "مستوی شخص" کی حیثیت سے "قانونی وجود" ہوجاتا ہے۔

"سند تشکیل" حاصل کرنے کے بعد کمپنی کو کاروبار شروع کرنے کے لیے کچھ اور ضروری کارروائیاں مثلاً عوام سے سرمایہ کی فراہمی اور ان کو حصص کی تاحر دی وغیرہ کر کے رجسٹرار سے کاروبار شروع کرنے کا سرٹیفکیٹ حاصل کرنا پڑتا ہے، اس سرٹیفکیٹ کے ملنے کے بعد کمپنی اس بات کی تجااز ہوتی ہے کہ وہ کاروبار شروع کر دے۔ (جدید طریقہ تجارت و تنظیم تجارت مٹ ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۸، ۱۶۹ جلد ۱)

سرمایہ کی فراہمی: عوام کو سرمایہ فروخت کرنے کے لیے کمپنی کو ایک کتابچہ شائع کرنا پڑتا ہے جس میں کمپنی کے مقاصد اور دیگر تفصیلی حالات درج ہوتے ہیں اس کو "کیفیت نامہ" یا "پروپوزیشن" کہتے ہیں۔ اس کے ذریعہ عوام کو حصص یا شرکت خرید کر کمپنی سے اشتراک کرنے کی دعوت دی جاتی ہے، پروپوزیشن کے اخیر میں ایک عدد "درخواست فارم" بھی ہوتا ہے، جو افراد کمپنی کے حصص خریدنا چاہتے ہیں ان کو اس فارم پر درخواست بھیجنی پڑتی ہے۔ اس فارم کو درخواست کی رقم کے ساتھ بینک میں جمع کر دیا جاتا ہے اور جب حصص کی خریداری کی تاریخ ختم ہوجاتی ہے تو کمپنی کے منتظمین ایک اجلاس میں تمام درخواستوں پر غور کر کے خریداروں کو تاحر دی کا خط ارسال کرتے ہیں۔

زیادہ تر کمپنیوں کا اصول یہ ہے کہ وہ ایک مدت شیر کی پوری رقم وصول کرتی ہیں اور کسی کو اس وقت تک "شیر ہولڈر" تاحر نہیں کرتیں جب تک کہ وہ شیر کی پوری رقم جمع نہ کر دے، یعنی کمپنی کا شیر دار ہونے کے لیے پوری رقم جمع کرنا لازمی و ضروری ہے۔

اس کے برخلاف بعض کمپنیوں کا اصول یہ ہے کہ شیر کی پوری رقم ایک ساتھ نہیں ملگاتیں بلکہ عوام کی سہولت کے لیے تاحر دی ہی رقم درخواستوں کے ہمراہ، کچھ رقم تاحر دی (الانٹ) کے وقت اور بقیہ رقم بعد میں کسی وقت ملگاتی ہیں۔ ایسا اس لیے بھی کیا جاتا ہے کہ کمپنی قائم کرنے کے بعد فوراً ہی پوری رقم کی ضرورت نہیں ہوتی، اس لیے کمپنی حسب ضرورت رقم ملگاتی رہتی ہے۔ جو رقم کمپنی کی طلب کی ہوئی رقم سے اضافہ وصول ہوتی ہے وہ "ڈیویڈنڈ" آتی ہوئی قسطیں "اور جو رقمیں وصول نہیں ہوتیں وہ

”یہاں قسطنطین“ کہلاتی ہیں۔ ایسی کئی جگہاں اب بہت کم ہیں، ان کا تناسب چار ہزار میں ایک دو ہے۔

سرمایہ کے اقسام: کمپنی کے سرمایہ کی مندرجہ ذیل قسمیں ہیں:

(۱) منظور شدہ سرمایہ (۲) جاری شدہ سرمایہ (۳) فروخت شدہ سرمایہ (۴) ادا شدہ سرمایہ (۵) عملی سرمایہ۔

کمپنی جس قدر سرمایہ جمع کرنے کی تیار ہوتی ہے اسے ”منظور شدہ سرمایہ“ کہا جاتا ہے، اس سے زیادہ رقم کے جسے کمپنی بھی اپنی زندگی میں جاری نہیں کر سکتی۔

منظور شدہ سرمایہ کا وہ حصہ جسے فروخت کرنے کی غرض سے کمپنی عوام کو پیش کش کرتی ہے ”جاری شدہ سرمایہ“ کہلاتا ہے، مثلاً کشمیر سبک کمپنی سری نگر، دس روپے والے تیس ہزار حصے جاری کرنے کے لیے رجسٹر ہوئی تو کمپنی کا رجسٹرڈ یعنی منظور شدہ سرمایہ تیس لاکھ روپے ہوا، اس میں سے کمپنی نے تین ہزار حصص جاری کیے تو کمپنی کا ”جاری شدہ سرمایہ“ تیس ہزار روپے ہوا۔

رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی جاری نہیں کرتی ”غیر جاری شدہ سرمایہ“ کہلاتا ہے۔ درج بالا مثال میں غیر جاری شدہ سرمایہ دو لاکھ ستر ہزار روپے ہے۔

جاری شدہ سرمایہ کا وہ حصہ جس کی خریداری کے لیے عوام درخواست دیتے ہیں ”فروخت شدہ سرمایہ“ کہلاتا ہے۔

کمپنی عوام سے جو سرمایہ طلب کرتی ہے اس کا وہ حصہ جو عوام کمپنی کو حقیقت میں ادا کرتے ہیں ”ادا شدہ سرمایہ“ کہلاتا ہے۔ جو حصہ دار طلب شدہ سرمایہ سے زیادہ رقم جمع دیتے ہیں وہ ”مستثنیٰ ادائیگی ہوئی قسطنطین“ کہلاتی ہیں۔

کمپنی کے سرمایہ کے کچھ حصہ سے ”قائم اثاثہ جات“ خریدے جاتے ہیں، اس کے بعد جو رقم روزمرہ کے اخراجات اور کاروبار چلانے کے لیے بچتی ہے وہ ”عملی سرمایہ“ کہلاتی ہے۔

حصص کے اقسام: حصہ سے مراد کمپنی کے مشترکہ اور مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا وہ جز ہوتا ہے جس کی ایک قیمت مقرر ہوتی ہے اور جو عوام میں فروخت کے لیے پیش کیا جاتا ہے، کمپنی کا سرمایہ چھوٹے چھوٹے حصصوں میں بانٹا جاتا ہے مثلاً دس روپے، تیس روپے، وغیرہ، تا کہ امیر غریب ہر طبقہ کے لوگ زیادہ سے زیادہ اسے خرید سکیں۔

انڈین کمپنیز ایکٹ ۱۹۵۶ء کے مطابق حسب ذیل دو طرح کے حصص جاری کیے جاتے ہیں:

(۱) ترجیحی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص: ان حصص کے مالکوں کو دو طرح کے حقوق حاصل ہیں:

(۱) ان کو نفع تقسیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ مساواتی حصہ داروں کے درمیان اس وقت تک نفع تقسیم نہیں

کیا جاتا جب تک کہ ترجیحی حصہ داروں کو مطمئن نہیں کر دیا جاتا۔

(۲) اس کے علاوہ ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی میں ترجیح دی جاتی ہے۔

ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

جدید طریقہ تجارت میں ایک دوسرے مقام پر ہے:

”قرض لینے وقت کمپنی کو ہر سال سود (انٹرسٹ) ادا کرنا ہوتا ہے، چاہے اس کو نفع ہوا ہو یا نقصان، اسی طرح حصص

کی ایک قسم پر بھی جن کو ترجیحی حصص کہتے ہیں مقررہ شرح سے حصہ داران کو نفع تقسیم کیا جاتا ہے، چاہے کمپنی کو اس سال نفع ہوا ہو یا نہیں۔ (ص ۲۹۲، جلد ۱، متن ان سرمایہ کی ساخت)

مساواتی حصص: یہ وہ حصے ہوتے ہیں جن پر نفع برابر تقسیم کیا جاتا ہے۔ مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور ان کے اختیارات ان کے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کے برابر ہوتے ہیں۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۷۸ تا ۱۸۸، حصہ اول)

ان حصہ داروں کا ایک خاص وصف یہ ہے کہ یہ نفع و نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں۔
سند حصہ: اسے "شرسٹیکٹ" بھی کہتے ہیں۔ جب ایک حصہ دار کا نام ممبروں کے رجسٹر میں درج کر لیا جاتا ہے تو اس کو حصہ خریدنے کا ایک سرتیکٹ دیا جاتا ہے جس کو "حصہ کا سرتیکٹ" کہتے ہیں۔ یہ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ اس حصہ دار نے لکھی ہوئی تعداد میں حصے خریدے، اس میں خریدے ہوئے حصوں کے نمبر بھی درج ہوتے ہیں۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۸۹، حصہ اول)

حصص کا اجرا: سرمایہ کمپنی کے حصص تین طرح سے جاری کیے جاتے ہیں:

(۱) عام قیمت پر (۲) گران قدر پر (۳) چھوٹ پر۔
جب حصص کو ان کی اصل قیمت پر جاری کیا جاتا ہے تو یہ حصص کا "عام یا مساوی قیمت پر اجرا" کہلاتا ہے۔ مثلاً اس روپے کا حصہ دس روپے میں یا سو روپے کا حصہ سو روپے میں جاری کیا جائے۔
اور جب حصص کو مساوی قیمت سے زیادہ پر جاری کیا جاتا ہے تو اس کو گران قدر پر اجرا کہتے ہیں۔ مثلاً سو روپے کا حصہ کمپنی ایک سو پانچ روپے میں جاری کرے۔

اور جب کمپنی کے حصص کی قدر سرمایہ بازار میں گر جاتی ہے تو زرکاروں کو ترجیح دینے کے لیے کمپنی اپنے حصص کو چھپی ہوئی قیمت سے کم میں جاری کرتی ہے، اس کو "چھوٹ" کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کمپنی سو روپے کا حصہ ۹۵ روپے میں جاری کرے تو یہ "چھوٹ" پر اجرا ہوا۔ (جدید طریقہ تجارت ۱۹۲، ۱۹۵، ج ۱، پر تبصیر و اضافہ)

قرض تمسکات

کمپنیاں اپنے کاروبار میں سرمایہ حصص کے علاوہ سرمایہ قرض کا بھی استعمال کرتی ہیں۔ سرمایہ قرض بھی سرمایہ حصص کی مانند قرض تمسکات کے اجراء سے حاصل کرتی ہیں۔ یہ قرض تمسکات بھی عام طور سے قابل تبادلہ ہوتے ہیں اور حصص کی طرح خریدے، بیچے جاسکتے ہیں۔ سرمایہ قرض پر کمپنی ایک طے شدہ دور سے سود ادا کرتی ہے۔ یہ تمسکات مختلف قسم کے ہوتے ہیں جن کی تفصیل یہ ہے:

مساواتی حصص سے منسلک قرض تمسکات کا اجرا: کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تمسکات سے منسلک کر کے بھی کرتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تمسکات بھی لازماً بادل تا خواست لینے پڑتے ہیں۔ ایسی صورت میں کمپنی لازماً حصص اور قرض تمسکات

الگ الگ جاری کرتی ہے جو شخص سرمایہ حصص میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لیے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اس ادارہ حصص کو اپنے پاس روک کر قرض تمسکات فروخت کر دے۔

قابل تبدیل قرض تمسکات کا عوامی اجراء: کمپنی اس طرح کے بھی قرض تمسکات جاری کرتی ہے جو ایک خاص مدت تک قرض تمسکات کی شکل میں رہتے ہیں اور اس کے بعد جزوی طور پر یا کلی طور سے اجراء کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کر دیے جاتے ہیں۔ قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے، کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجوب بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے۔ باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے، اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرتا چاہتا ہے، وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیل کر کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے۔

صفر سود کی درپہ قابل تبدیل قرض تمسکات: سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سود کی مدد سے جڑا دینی ہوتی ہے، اس پر انکم ٹیکس واجب ہوتا ہے۔ کمپنی اپنے سرمایہ کاروں کو اس ذمہ داری سے بچنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے صفر سود کی درپہ قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کی پیش کش کرتی ہے۔ اس طرح کے قرض تمسکات کے پیش کش کی شرائط کے مطابق نہ تو کمپنی کسی سے طے شدہ دور سے قرض پر سود ادا کرنے کا وعدہ کرتی ہے، نہ فی الواقع سود ادا کرتی ہے لیکن قرض تمسک کو حصص میں تبدیل کرتے وقت اپنے حصص کی جو اضافی قیمت مقرر کرتی ہے اس میں قرض تمسک پر دستور کے مطابق تعبیری سود کو منہا کر دیتی ہے، مثلاً ایک کمپنی جس کے دس روپے والے حصص کی بازار میں قیمت سو روپے چل رہی ہو تو ایک سو تیس روپے والے صفر سود کی درپہ پر کلی طور پر قابل تبدیل قرض تمسکات ان شرائط پر جاری کر سکتی ہے۔

قرض کی رقم پر کمپنی کے اوپر کوئی سود واجب نہیں ہوگا۔ قرض تمسک کے الاٹ منٹ کی تاریخ کے ایک سال بعد کمپنی اپنے دس روپے والے ایک حصہ تیس روپے اضافی قیمت کے ساتھ اور دس روپے والے دو حصے، فی حصہ ۳۵ روپے اضافی قیمت کے ساتھ جاری کر کے قرض تمسک واپس لے لے گی۔

کمپنی کا ممبر بننے کی صورتیں: کوئی بھی شخص حسب ذیل صورتوں میں کمپنی کا ممبر بن سکتا ہے۔

(۱) کمپنی کی تشکیل سے قبل جو بانیان کمپنی کے آئین اور قواعد پر دستخط کرتے ہیں، ممبر بن جاتے ہیں۔

(۲) کمپنی کے حصص خرید کر اس کے ممبر بنتے ہیں۔

(۳) عوامی کمپنی سے کچھ حصص منتقل کروا کر ممبر بنتے ہیں۔

(۴) کمپنی کے کسی حصہ دار کی موت واقع ہونے پر اس کے ورثہ کے ذریعہ حصص اپنے نام منتقل کرنا ممبر بنتے ہیں۔

کمپنی کی ممبری ختم ہونے کی صورتیں: (۱) اگر کوئی حصہ دار اپنے سارے حصص

فروخت کر دے (۲) حصہ دار کی موت واقع ہو جائے (۳) کمپنی حصص پر پوری ادائیگی نہ ہونے کی وجہ سے حصص کو ضبط کر لے (۴) جب کوئی حصہ دار اپنے حصص کمپنی کے حوالہ کر دے یا ان سے دست بردار ہو جائے۔ (جدید طریقہ تجارت

میں ۱۹۸۹ء، حصہ اول)

حصص کا انتقال: اس کا مطلب یہ ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی اور دیگر قانونی

یا شیئوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے، یا کھل ہونے یا دیوالیہ ہونے پر منتقل کر دی جائے۔ حصص کا انتقال بذریعہ قانون عمل میں آتا ہے، اس کے عوض کوئی معاوضہ نہیں ملتا، اس کے لیے ایک درخواست مع ثبوت کے پیش کیا جانا کافی ہے۔

حصص کی ضبطگی۔ جو کمپنیاں دیوالیہ یا اس سے زیادہ بار میں شری کی رقم منگاتی ہیں، ان کا ایک اصول یہ بھی ہے کہ جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصہ دار قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے متعلقین ان حصہ داروں کی ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کر سکتے ہیں۔ حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔ عام طور پر حصص ضبط کرنے سے قبل کمپنی حصہ داروں کو ایک خط یا دوامت کے طور پر ارسال کرتی ہے جس میں بتایا قسطوں کی رقم مع سود کے کسی اور مقررہ تاریخ تک ادا کرنے کا ایک اور موقع دیا جاتا ہے۔ اس خط کے بعد بھی بقیہ قسط نہ ملنے پر کمپنی کو حصص ضبط کرنے کا حق ہو جاتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، حصہ اول)

اگر کوئی شخص شیر کو ضبط ہونے سے بچانا چاہے تو فاعل نوٹس آنے سے پہلے اپنا شیر دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے۔ فاعل نوٹس آنے کے بعد بھی بیچنے کا امکان رہتا ہے۔ شیر بازار کے ایک کاروباری نے بتایا کہ میں نے خود اس طرح کے حصص فروخت کیے ہیں اور یہ کام شیر مارکیٹ میں بآسانی ہو جاتا ہے۔
نیز ”جدید طریقہ تجارت“ میں ہے:

اجلاس: کمپنی کے حقیقی مالکان، حصہ داران ہوتے ہیں، لہذا چند اہم مسائل پر فیصلہ کرنے کا حق حصہ داران کو ہی ہوتا ہے۔ اس لیے حصہ داروں کے جلسے بھی بلائے جاتے ہیں۔

کمپنی کے سالانہ عام جلسے میں ڈائریکٹرز حصہ داروں کے سامنے ایک رپورٹ رکھتے ہیں جس میں کمپنی کی سابقہ سال کی کارگزاری ورنج کی جاتی ہے اور تقسیم ہونے والے منافع کی منظوری لی جاتی ہے، حصہ داران کی منظوری کے لیے نفع و نقصان کے کھاتے اور بیننس شیٹ بھی پیش کیے جاتے ہیں، اس جلسے میں ڈائریکٹرز اور محاسبوں کا بھی انتخاب ہوتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۲۱۸، ۲۱۹، حصہ اول)

کمپنی کا خاتمہ۔ وہ طریقہ جس سے کمپنی ختم کی جاتی ہے اور اس کے اثاثہ جات نقدی میں تبدیل کر کے اسے قرض خواہوں کو دیے جاتے ہیں کمپنی کا خاتمہ کہلاتا ہے۔ یہ خاتمہ تین طریقوں سے ہو سکتا ہے: (۱) عدالتی خاتمہ (۲) رضا کارانہ خاتمہ (۳) زیر نگرانی عدالت خاتمہ۔

خاتمہ کی تین صورتوں میں حکومت کی طرف سے ایک ”افسر تصفیہ حساب“ کا تقرر اس غرض سے کیا جاتا ہے کہ وہ کمپنی کے اثاثہ جات، مال اور جائیداد کو فروخت کر دے اور دام کو قرض خواہوں کے قرضے اتارنے کے لیے استعمال کرے، اگر کچھ رقم بچے تو اس کو حصہ داران میں تقسیم کر دے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۵، حصہ اول)

دریافت طلب امور

اب ہمیں کمپنی کے نظام تجارت کو اسلام کے نظام تجارت کے معیار پر پرکھنا چاہیے کہ عقود میں فساد پیدا کرنے والے عناصر اس کی رنگ و بپے میں سرایت کر چکے ہیں یا صرف بالابالا ہیں اور وہ اسلام کے حادہ اعتدال سے کس قدر منحرف ہیں اور

کس قدر قرین و قریب؟

درج ذیل سوالات کی روشنی میں ابن شدہ اللہ یہ سرائع رسائی ممکن ہوگی

سوالات

(۱) کیا مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے، جب کہ:

- اس کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے۔
- کاروبار میں حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔
- شریک کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر ادا شدہ مقدار تک ذمہ دار ہوتا ہے۔
- ترجیحی حصص بھی اس میں شامل ہوتے ہیں۔
- اور شریک اگر مدت مقررہ مؤدد تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کر سکے تو جمع شدہ رقم بھی منبط ہو جاتی ہے۔

(۲) عدم جواز کی تقدیر پر کیا کوئی خاص شرط عائد کر کے اس میں کچھ رخصت پیدا ہو سکتی ہے یا نہیں؟

(۳) کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کا کیا حکم ہوگا، جب کہ درج بالا موانع یہاں بھی مرتفع نہیں ہیں؟

(۴) قابل تبدیل قرض تسکات حاصل کر کے بعد میں انہیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ

انھانے کی کوئی صورت ہے یا نہیں؟

(۵) غیر سودی قابل تبدیل قرض تسکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے پر حصص سے انقاع کا کیا حکم ہے؟

(۶) کمپنی حصص فرو شدہ ایجنٹ سے معاہدہ کر کے اس سے یہ گارنٹی لیتی ہے کہ فروختگی سے پہلے جوئے حصص اور

قرض تسکات وہ خود خرید لے گا اور اس گارنٹی پر ایجنٹوں کو کمیشن دیا جاتا ہے۔ ان سے ایسا معاہدہ کرنا اور انہیں کمیشن دینا جائز ہے یا نہیں؟

(۷) کمپنی حصص بازار کے دلالوں سے حصص اور قرض تسکات کے بیچنے کا معاہدہ کر کے ان کے فروخت کیے ہوئے

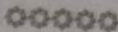
حصص پر کمیشن دیتی ہے، اس معاملہ کا شرعی حکم کیا ہے؟

(۸) ایسے مفاسد آمیز کمپنی کے قیام کی منصوبہ سازی، اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن

کالین دین، جائز ہے یا نہیں؟

(۹) کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم پر ہر سال بربال واجب ہوگی یا اس کا زرمبادلہ و نفع وصول ہونے پر

صرف موجودہ سال کی؟



جزئیات

ترجمہ: علامہ مفتی محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

وشركة العنان عامة بأن يشتركا بأنواع التجارات كلها، وخاصة وهو أن يشتركا في شيء، وأحد كالتبائ والتفريق ولكل منهما أن يبيع النقد والسبغة، وإن اشترى إن كان في يده مال الشركة فهو على الشركة، فإن لم يكن فاشترى بدراهم و فذاير فالشراء له خاصة دون شريكه لأنه لو صار على الشركة يصير مستديناً على شريكه وأنه لا يملك ذلك اهـ. (فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ص ٢٢٨، ٢٢٩، ج ٦، كتاب الشركة، نوارني كتب خانہ)

أحد الشريكين معاوضة وعناناً اشتركا على أن يتصرفا معا و شتى وإن أذن كل منهما الآخر بالاستقراض لا يرجع المقرض على الآخر لأن التوكيل به لا يصح. (خاتبة على هامش الهندية ص ٢٢٩، ج ٦)

ولو استقرض أحد شريكي العنان مالا للتجارة لزمهما لأنه تعليق مال بمال فكان بمنزلة القرض. ولو أقر أحد الشريكين أنه استقرض من فلان ألفاً لتجارتهما يلزمه خاصة وكذا لو أذن كل واحد منهما لصاحبه بالاستدانة عليه يلزمه خاصة حتى يكون للمقرض أن يأخذ منه وليس له أن يرجع على شريكه لأن التوكيل بالاستقراض باطل فيستوي فيه الإذن وعدم الإذن. (فتاوى قاضي خان على هامش الهندية ص ٦١٦، ج ٣، كتاب الشركة)

وأما شركة العقود على نوعين: شركة في المال وشركة في العمل، أما شركة المال عنان و معاوضة فصل في شركة العنان وصورة هذه الشركة أن يشترك اثنان في نوع خاص من التجارات نحو البر والقطاع، أو يشتركان في عموم التجارة وموجب هذه الشركة ثبوت الوكالة لكل واحد منهما من صاحبه فيما يبيع ويشترى، والتوقيت ليس بشرط لصحة هذه الشركة والمضاربة وإن وقتاً لذلك وقتاً بأن قال ما اشتريت اليوم فهو يتناصح التوقيت فما اشتراه اليوم يكون بينهما وما اشتراه بعد اليوم يكون للمشتري خاصة اهـ. (خاتبة على هامش الهندية ص ٦١٢، ٦١٣، ج ٣)

تصرف أحد الشريكين في البلد والآخر في السفر وأراد القسمة فقال ذو اليد قد استقرضت ألفاً فالتقول له إن المال في يده. (الدر المختار)

قوله: (فالقول له إن المال في يده) لأنه حيث أمين، فقد ادعى أن الألف حل الغير، بخلاف ما إذا لم يكن في يده لأنه يدعي ديناً عليه، فلو قال لي في هذا المال الذي في يدي كذا يقبل أيضاً كما يقبل أنه للغير. تأمل، وهي واقعة الفتوى، وبه أغنيت. زملي على المنح. وأقضى أيضاً في الحيرة فيما إذا قال الذي في يده المال كنت استدللت من فلان كذا للشركة ودفعت له دينه بأن القول قوله يمينه، واستدل له بما في المنح عن جواهر الفتاوى، وهو ما ذكره الشارح هنا، ويؤيده ما في الحامدية عن محيط الشرحي في فصل ما يجوز لأحد شريكي العنان: لو استقرض أحدهما مائلاً لزمهما لأن الاستقرض تجارة ومبادلة معنى، لأنه يملك المستقرض ويلزمه رد مثله فشا به المصارعة أو الاستعارة، وأيهما كان نقد على صاحبه اه. ومثله في الولو الحية، وكذا في الحانية من فصل شركة العنان. لكن في الحانية أيضاً قال أحد شريكي العنان إنني استقرضت من فلان ألف درهم للتجارة لزمه خاصة دون صاحبه، لأن قوله لا يكون حصة لأبيه الذين عليه، وإن أمر أحدهما صاحبه بالاستدانة لا يصبح الأمر ولا يملك الاستدانة على صاحبه، ويرجع المقرض عليه لا على صاحبه، لأن التوكيل بالاستدانة توكيل بالاستقرض وهو باطل، لأنه لا توكيل بالتكدي إلا أن يقول التوكيل للمقرض إن فلاناً يستقرض منك ألف درهم فتحيث يكون المال على الموكل لا على الوكيل اه: أي لأنه يكون حيث رسواً والمستقرض هو المرسل، وكذا لو قال في الولو الحية: وإن أذن كل منهما لصاحبه بالاستدانة عليه لزمه خاصة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع على شريكه، وهو الصحيح لأن التوكيل بالاستقرض باطل فصار الإذن وعنده سواء اه.

قلت: ويظهر من هذا أن في المسألة قولين: أحدهما ما مر عن المحيط من أن لكل من شريكي العنان الاستقرض لأنه تجارة: أي مبادلة معنى. والثاني عدم الجواز ولو بصريح الإذن، وهو الصحيح لموافقته لقولهم: إن التوكيل بالاستقرض باطل لأنه توكيل بالتكدي، ويثابته أن الاستقرض أقرع ابتداء فكان في معنى التكدي: أي الشحاذة. ويتفرع على ذلك أنه لو استقرض بالإذن وهلك المقرض يملك عليهما على القول الأول، وعلى الثاني يملك على المستقرض، لكن لا يخفى أن هذا لا ينافي ما مر عن الجواهر. لأن ما استقرضه أحدهما يملكه المستقرض لعدم صحة الإذن فينبذ عليه، فإذا أجد المال ووضعه في مال الشركة وكان المال في يده يصدق فله أخذ نظيره لما قدمه المصنف أن الشريك أمين في المال فيقبل قوله: "يمينه"، وأما قوله: "وليس له أن يرجع على شريكه" فذاك فيما إذا هلك المقرض، فلا ينافي بقول "قوله إن بعض هذا المال قرض" وأراد أخذ نظيره، إذ لا رجوع في ذلك على الشريك، وكذا لا ينافي ما قدمناه عند قوله: "لا يصح إقراره بدین" من أنه يلزم المقرض جميع الدين إن كان هو الذي وليه البيع لما قلنا؛ نعم بشكل غلبه ما مر هناك في الشرح من أنه لو أقر بجارية في يده من الشركة أنها لرجل لم يجر في حصة شريكه، إلا أن يجاب بأن المراد ما إذا علم بينة أو إقرار أنها من المال المشترك بينهما إذ لا يصدق على شريكه بل إقراره يقتصر عليه، هذا ما ظهر لي في هذا المقام فاعتصم بغيره والسلام.

قوله: (أقرضه نصفه) يحتمل أن يكون الإقراض بعد إقراره أو قبله، فإن قرض المشاع جاز

بالاجماع كما في جامع الفصولين.
وفي مضاربة التارخانية: ولو قال خذ هذه الألف على أن نصفها قرض على أن تعمل بالنصف الآخر على أن يكون الزبح لي جاز ولا يكره، فإن تصرف بالألف وبيع كان بينهما على التساوي والوضعية عليهما، لأن نصف الألف صار ملكًا للمضارب بالقرض والنصف الآخر بضاعة في يده، وإن على أن نصفها قرض ونصفها مضاربة بالنصف جاز ولم يذكر الكراهة هنا.

قلت: ويظهر عدم الكراهة في الثاني بالأولى. والظاهر أن الشركة كالمفاوضة لو دفع ألفًا نصفها قرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما والربح بقدر المالكين مثلاً، وأنه لا كراهة في ذلك لأنه ليس فرضاً جزئياً. قوله: (فطلب رب المال حصته) أي مما كان من الشركة، منع. والمراد أنه طلب مال القرض، فإن صبر إلى أن يصير مال الشركة ناضجاً أي دراهم ودينار بأخذ ما أقرضه من جنسه، وإن لم يصبر لنصفه أخذ متاعاً بقيمة الوقت، والظاهر أنه مقيد برضا شريكه، وألا فله دفع قرضه من غير المتاع إن كان له غيره أو يأمره القاضي ببيعه، وإنما قلنا: إن المراد مال القرض، لأنه لو كان المراد لقسمة حصته من مال الشركة فلهذا يقوم بقيسته يوم اشترياه ويكون الربح بينهما على قدره، كما نقله في البحر عن الشايع. (رد المحتار ص ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ج ۴، كتاب الشركة، دار الفكر، بيروت، و ص ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ج ۶، كتاب الشركة، مكة المكرمة)



از: مفتی قاضی محمد عبدالرحیم بستوی، مرکزی دارالافتاء، بریلی شریف

مقالہ -۱

الجواب: ایسی کمپنی سے حصص کی خرید و فروخت ناجائز و حرام ہے جس میں معاملہ سود کا لینا دینا ہو اور وہ منافع بھی لینا حرام ہے۔ قادی رضویہ میں فتاویٰ فیائشہ سے ہے: لو تعاملوا علی بیع الخمر أو علی الربا لا یفتی بالحل. اور اس کے متعلق اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا دوسرا فتویٰ بھی ملاحظہ ہو، فرماتے ہیں:

”اگر وہ تجارت بروجہ شرعی ہو، عقود قاسدہ یا رباکو دخل نہ ہو تو اس میں شرکت جائز ہو، مگر اپنے روپیہ کا حصہ دوسرے کے ہاتھ پہنچا اور اس کا خرید و نادوں حرام۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔“ (فتاویٰ رضویہ، ج ۹ ص ۳۷۹)

اور جب اس کمپنی میں سودی قرض دینا اور لینا لازمی ہے تو ایسی کمپنی میں شرکت بہر حال ناجائز و حرام ہے۔ اور ان کمپنیوں میں حصہ کو فریب بھی ہوتا ہے، کمپنیاں دیوالیہ دکھاتی ہیں، بعض رقوم جمع کرا کے کھا جاتے ہیں اور ان سے رقم وصول نہیں ہوتی ہے، اس لیے اسرار لازماً ہے کہ سود کا ایک چہرہ بھی لینا حرام قطعی، سو لینے والے پر اللہ و رسول کی لعنت ہے۔ حدیث میں ہے: لعن رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اکل الربوا و مؤکله و کاتبه و شاهده و قال: هم سواء.

اگر ایسی کمپنیوں میں سودی قرض لینے دینے کا دستورہ اصول نہ ہوتا، جب بھی اگر اسے عقد شرکت قرار دیا جائے تو بھی بہت سے مفاسد سے خالی نہیں اور اس عقد کا بطلان ثابت و ظاہر و باہر ہے کہ عقد شرکت میں دونوں شریکوں کا اصل و نفع دونوں میں مشترک ہے، لہذا کسی شریک کو تعین مقدار میں ذریعہ مقرر کرنا قاطع شرکت ہے کہ ممکن ہے کہ اسی قدر نفع ہو،

در مختار میں ہے:

"شرطها أي شركة العقد عدم ما يقطعها كشرط در اعم مسافة من الريح لأجلهما لأنه قد لا يربح

غير المسمى و حكمها الشركة في الريح".

اور اگر اس میں سویا بزار حصے دار اور شریک تربیتی حصص والے ہوں اور سویا بزار مساواتی حصص کے شریک ہوئے، اب اگر تربیتی حصص کے شریک کا نفع متعین کر دیا گیا مثلاً دس روپے ہر ایک کو تو کل نفع دس بزار ہوا اور بہت ممکن ہے کہ کل نفع اسی قدر ہو تو مساواتی حصص والے نفع سے محروم ہو جائیں گے یا ان کے نفع میں نقصان ہوگا اور ایک ہی عقد میں دو طرح کے حصص مقرر کرنا مساوات کے خلاف ہے۔ تو یہ شرکت نہیں بلکہ ایک قسم کی لوٹ ہے اور ظلم ہے، پھر شرکت کا اصول یہ ہے، جیسے نفع میں سب شریک ہوئے ہیں، نقصان ہو تو سب پر ہر ایک کے مال کے تناسب سے بڑے اور انکی کمپنیوں میں تربیتی حصص والے نقصان میں کبھی بھی شریک نہیں ہوتے۔ نقصان کی صورت میں وہ اپنے حصہ کی رقم لے لیں گے تو یہ شرکت نہ ہوتی بلکہ غصب ہے، ظلم ہے۔ لہذا اس شرکت کو شرکت شرعیہ نہیں کہہ سکتے اور اگر قرض مانیں اور قرض پر نفع مقرر کیا جائے تو سود ہے، حدیث میں ہے: کل قرض جو منفعة فهو ربا، اور عاریت میں عاریت نہ رہے گی بلکہ قرض کے ظلم میں ہو عاریت میں شئی عینہ قائم ثانی چاہیے اور استیلاک عین کی صورت میں عاریت نہ رہے گی بلکہ قرض کے ظلم میں ہو جائے گی، در مختار میں ہے: عارية اللعين قرض ضرورة استهلاك العين.

لہذا اسے نہ عقد شرکت کہہ سکتے ہیں نہ قرض و عاریت اور ہر تقدیر پر اس معاملہ کا ناجائز و حرام و ظلم و غصب ہونا لازم آئے گا اور قرآن و احادیث مبارکہ کے صریح احکام کی خلاف ورزی ہوگی۔ اور ایسے صریح احکام کے خلاف جیلہ شری حاش کرتا بھی معی بے سود ہے۔

بدریا و ذر منافع بے شمار است

و اگر خواہی سلامت بدکنار است

شیر کے منافع کا حصول ان تمام مفاسد کے ارتکاب کے بعد ہی ہو سکتا ہے اس کے بغیر کوئی ایسی صورت نہیں، سلامتی کا راستہ یہی ہے کہ مسلمان اپنے دین کی حفاظت کرے اور کمپنیوں کے خوبصورت جال میں نہ پھنسے، اہل حلال، اصدق مقال اپنا نصب اعمین بنائے تاکہ اسے رب تبارک و تعالیٰ کی خوشنودی حاصل ہو اور ذرائع حرام سے حصول دولت و مال و نکال کا فریب نہ رہے۔ اس مختصر سے بیان سے تمام سوالوں کا جواب ہو گیا۔ والعلم فی اعناق العلما واللہ تعالیٰ اعلم۔

از: علامہ محمد عبدالحکیم شرف قادری، شیخ الحدیث جامعہ نظامیہ رضویہ، لاہور، پاکستان

مقالہ - ۲

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدہ و نصلی و نسلم علی رسولہ الکریم و علی آلہ و اصحابہ اجمعین.

آپ کے ارسال کردہ سوالات کے مختصر جوابات حاضر ہیں۔

جواب (۱۰) مشترکہ سرمایہ کمپنی کے مروجہ نظام کے مطابق اس میں شرکت ناجائز ہے، خود آپ کا بیان ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض دینا لازمی شرط ہے، نیز حصص کے علاوہ خالص سودی قرض بھی کمپنی میں لگایا جاتا ہے، اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ مذکورہ کمپنی میں شرکت کرنے والا سود لینے اور دینے کا پابند ہے، اور یہ امر غلط نہیں ہے کہ شریعت محمدی علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں سود لینا بھی حرام ہے اور دینا بھی، پھر یہ شرط بھی غیر شرعی ہے کہ شریک مدت معین تک قسطوں کی پوری رقم ادا نہ کر سکا تو اس کی ادا کردہ رقم ضبط ہو جائے گی۔ لفظولہ تعالیٰ: وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْإِطْلَاقِ (الآیۃ) اس میں رخصت شریعہ کی گنجائش نہیں ہے۔

جواب (۲) کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو جائے جب بھی مساواتی حصص کی خریداری ناجائز ہے۔
جواب (۳) ناجائز۔

جواب (۵) یہ صورت "صَفَقَةٌ مَبِیْعَةٍ" ہے، لہذا یہ بھی جائز نہیں۔
جواب (۶) چونکہ کمپنی سودی بنیادوں پر کاروبار کرتی ہے اس لیے اس کا ایجنٹ ذنا اور کمیشن لینا بھی جائز نہیں ہے۔
جواب (۷) جائز نہیں ہے۔

جواب (۸) جتنی رقم بغیر سود کے کمپنی میں جمع ہے اس پر سال بسال زکوٰۃ واجب ہوگی لیکن اس کا ادا کرنا اس وقت واجب ہوگا جب وہ رقم یا نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے، جتنی رقم وصول ہو اس کی زکوٰۃ دینا ضروری ہے۔
فائدہ ضروریہ: یہ سوال واقعی لائق توجہ ہے کہ پیسے کو صرف یہ بتا دینا کافی نہیں ہے کہ یہ پانی ناپاک ہے بلکہ اس کی حقیقی دور کرنے کے لیے اسے پاکیزہ اور شفاف پانی کا فراہم کرنا بھی ضروری ہے۔

اسی طرح علمائے دین کی ذمہ داری صرف اتنی نہیں ہے کہ وہ یہ بیان کر دیں کہ مروجہ کمپنیوں کا کاروبار ناجائز ہے اور یہ بھی ان کا منصب نہیں ہے کہ ضرور ایسے جیلے تلاش کریں جن کی بنا پر اس ناجائز کاروبار کو سند جواز فراہم کی جاسکے۔ یہ صحیح ہے کہ علمائے کرام ایسی کمپنیاں قائم نہیں کر سکتے جو اسلامی اصولوں کے مطابق کام کریں لیکن اتنا تو کر سکتے ہیں کہ کمپنیوں کے مروجہ نظام میں شرعی نقطہ نظر سے پانی جانے والی خامیوں کی نشان دہی کریں اور اسلامی طریقے کے مطابق کاروبار کے طریقے بتائیں اور اس کی دستیابی کے لیے پختہ کریں، اور باب ثروت کو خاص طور پر اس طرف متوجہ کریں تو کچھ بعید نہیں ہے کہ وہ اس طرف متوجہ ہو جائیں اور جائز طریقے پر کمپنی کے قیام کے لیے اپنی دولت اور قوت صرف کرنے لگ جائیں۔

یہ امر خوش آئند ہے کہ آپ موجودہ دور کے زائد مسائل کی طرف نہ صرف خود متوجہ ہوئے ہیں بلکہ دوسرے علماء کو بھی متوجہ کر رہے ہیں، اس طرح ان مسائل کے بارے میں علماء ملاحہ بھی کریں گے اور غور و فکر بھی کریں گے، اور ان کے نتائج فکر سے عوام و خواص کو روشناس بھی کر دیا جاسکے گا۔

پس نوشت: محترم و مکرم! السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ

دوستوں کے بارے میں حکم شرعی اس سے قبل تحریر کر چکا ہوں۔ تیسرے مسئلے کے بارے میں اب تحریر کر رہا ہوں۔ حضرت مفتی محمد عبدالقیوم قادری ہزاروی مدظلہ العالی کی بھی یہی رائے تصور کر رہا ہوں۔ ان کی تائید سے سب کچھ تحریر کیا ہے۔ والسلام محمد عبدالکظیم شرف قادری نقشبندی۔

مقالہ - ۳

از: مولانا مفتی محمد اویس نعیمی و مولانا مفتی محمد ہاشم نعیمی، اساتذہ جامعہ نعیمیہ، مراد آباد

موجودہ "مشترکہ سرمایہ کھیتی" میں شرکت کے جواز سے متعلق کوئی حیلہ نظر نہیں آتا۔ وہ ان مختلف وجوہ سے حرام پر مشتمل ہے جن کی صراحت امام اہل سنت، اہل حق، مجدد ملت، علامہ و قدس سرہ نے اپنے فتویٰ مبارکہ میں فرمائی ہے۔ کھیتی ایسے لوگوں کی خاص نہیں جن سے حقوق و فائدہ کے ذریعہ زیادتی مال کا انحصار روا ہو تو پھر شرکت کا جواز کیوں کر ہو سکتا ہے۔ واللہ سبحانہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ - ۴

از: محمد نظام الدین رشیدی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پورہ اعظم گڑھ، یو پی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلیاً و مسلماً

جدید نظام معیشت اور اسلام کے نظریہ اقتصادیات میں جو تائید پایا جاتا ہے وہ دونوں کو ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں کر سکتا۔ آج کے معاشی نظام کا مقصد و محض کسب مال ہے اور اسلام کا مقصد و اصل حال و صدق مقالہ اسلام سرمایہ کاری کی اجازت دیتا ہے مگر ساتھ ہی جھوٹ، غریب، دغا، خیانت، ظلم، نصب، حق تلفی وغیرہ رذائل پر سخت پابندی بھی مقرر کرتا ہے۔ نظریات کا یہ اختلاف اس امر کا تقاضا ہے کہ ہم آج کے نظام معاشیات کا مکمل بائیکاٹ کریں لیکن اس کا رویہ ایکشن (REACTION) اتنا شدید ہوگا کہ شاید ہم خود سواری و نیا سے کٹ کر رہ جائیں۔

وہ گوند رنج و عذاب ست جان بختوں را ☆ بلا سے صحبت لیلی و فرقت لیلی

اس لیے ہم اسلام کے نظریہ رخصت کو سامنے رکھتے ہوئے مشترکہ سرمایہ کھیتی کے مفاسد کی تہ میں اتر کر اس بات کا معائنہ کرنا چاہتے ہیں کہ اس میں کھیتی سے کچھ اسلامی اصولوں سے یک نغٹ اور ہم آہنگی کی کرن چھوٹی ہے یا نہیں۔ ہم سب سے پہلے "کھیتی اور اس کے حصص کی شرعی حیثیت" کا جائزہ لیتے ہیں، اس کے بعد شرکت شرعیہ کا ایک مختصر تعارف پیش کر کے اصل مقصود پر گفتگو کریں گے اور آخر میں تمام امتحانات کا خلاصہ ہوگا وہاں شاء اللہ تعالیٰ۔

کھیتی کی شرعی حیثیت: کھیتی میں جمع شدہ حصص کے اصل مالک حصہ دار ہوتے ہیں اور کھیتی حصہ داروں کی طرف سے ان کی وکیل عام ہوتی ہے۔ یعنی بیع و شراء، بیع و خصوصت اور صلہ وغیرہ دیگر امور کی بالاختیار وکیل ہوتی ہے۔ اور کھیتی کی تعریف کے ضمن میں جو یہ صراحت کی گئی ہے کہ:

"کھیتی سرمایہ کی مالک ہوتی ہے جسے اس کے قائم کرنے والے ممبران خود فراہم کرتے ہیں"۔ (سوال نامہ)

یہ دراصل "ملک" کے مفہوم سے ارتباط معاشیات کی ناواقفگی کا نتیجہ ہے، کیا انھوں نے ملک کا لفظ متفہم و متصرف کے معنی میں استعمال کیا ہے، کیا پھر مجازاً کھیتی کی طرف ملک کی نسبت کی ہے کہ وہ شرکاء کی وکیل عام ہونے کی وجہ سے ایک مالک کی طرح:

● اپنے نام سے خرید و فروخت کرتی ہے۔

● معاہدے کرتی ہے۔

● عدالت میں مقدمے دائر کرتی ہے۔

● دستاویز اور غلطی پر مہر خاص کے ذریعہ دستخط کرتی ہے۔

● دیگر اشخاص بھی اس کے نام سے اس پر مقدمے دائر کرتے ہیں۔

● کمپنی بینک میں اپنے نام کھاتا کھولتی ہے۔

● اپنے نام سے ٹیلی فون لگاتی ہے۔

● اور ان کے علاوہ بھی بہت کچھ امور انجام دیتی ہے۔

ورنہ کمپنی کے آئین میں خود اس امر کا واضح اشارہ بلکہ صراحت موجود ہے کہ حصص کے مالک صرف حصہ دار ہیں، مثلاً کمپنی کا آئین چاہا یہ نشاندہی کرتا ہے کہ:

● شرکا اپنے حصص دوسرے کو منتقل کر سکتے ہیں۔

● دوسرے ان سے ان کے حصص خرید سکتے ہیں۔

● یہ حصص کے ذریعہ حاصل ہونے والے منافع کے ایک طے شدہ درجہ تک حق دار بھی ہوتے ہیں۔

اگر حصہ دار اپنے لگائے ہوئے سرمایے کے مالک نہیں تو انھیں نفع کس چیز کا ملتا ہے؟ انھیں حصص کی بیع و شرا کا اختیار کہاں سے حاصل ہوتا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ سب کچھ ملک کے ہی اوصاف ہیں اور ذیل کی عبارات تو بہت کھل کر اس حقیقت کا انکشاف کرتی ہیں:

(الف) ”حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے پر منتقل کر دی جائے۔“ (سوال نامہ)

اس سے یہ معلوم ہوا کہ حصص کے اصل مالک حصہ دار ہیں۔

(ب) ”حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔“ (سوال نامہ)

اس کا مطلب یہ ہے کہ حصص ضبط ہونے سے پہلے کمپنی کی ملکیت نہیں ہوتے۔

(ج) ”حصہ دار ان کمپنی کے مالکان اور وہ نفع بالقصان کے ذمہ دار ہوتے ہیں۔“ (سوال نامہ)

(د) ”کمپنی کے حقیقی مالکان حصہ دار ان ہوتے ہیں۔“ (سوال نامہ)

اب تو یہ بات بہت روشن ہو گئی کہ حصص کے حقیقی مالک صرف ان کے حصہ دار ہوتے ہیں جنہیں شرکا بھی کہا جاتا ہے اور انھیں کے ”اِذن بالقولیس“ کے سبب کمپنی ان کے تمام امور اپنی سرکردگی میں انجام دیتی ہے اس لیے وہ ان کی ”وکیل عام“ ہو گئی لیکن چونکہ کمپنی ایک غیر منصر و غیر محسوس مصنوعی شخص ہے جس میں کوئی ارادہ و اختیار نہیں پایا جاتا، اس لیے اس کی جگہ کام کرنے کے لیے ”براہمت کاروں کی انجمن“ تشکیل دی جاتی ہے جو تمام امور کمپنی کی طرف سے انجام دیتے ہیں۔ یہ انجمن بھی حصہ داروں کی طرف سے وکیل عام ہوتی ہے جسے کمپنی کے قوانین کے مطابق اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ ہاں اوہ کوئی تصرف اپنے نام سے نہیں کر سکتے بلکہ ان کا ہر کام کمپنی کی طرف منسوب کر کے ہوگا تو یہ انجمن کمپنی کی قائم مقام ہوتی ہے مگر چون کہ کمپنی کی نیابت کے لیے انجمن کا تقرر شرکا کرتے ہیں، اس لیے یہ بھی شرکا کے ہی وکیل عام ہوئے۔ چنانچہ ہمارا شریعت میں ہے:

وکیل کو مکمل نے اس کی اجازت دے دی ہے کہ وہ خود کرے یا دوسرے سے کرا دے تو وکیل بنانا جائز ہے یا اس کام کے لیے اس نے اختیار نام دے دیا ہے مثلاً کہہ دیا ہے کہ تم اپنی رائے سے کام کرو اس صورت میں بھی وکیل بنانا جائز ہے۔ (در مختار) "اذن بالتفويض (کام اس کی رائے پر سپرد کرنے) کی وجہ سے وکیل نے دوسرے کو وکیل بنایا تو یہ وکیل ثانی "وکیل کا وکیل" نہیں ہے بلکہ مکمل کا وکیل ہے۔ اگر وکیل اول اسے معزول کرنا چاہے معزول نہیں کر سکتا، نہ اس کے مرنے سے یہ معزول ہو سکتا ہے۔" بحر۔ (بہار شریعت ص ۱۵۰، حصہ ۱۳) کذا فی الہدایہ ص ۱۷۶، ج ۳ من فصل توکیل وکیلین۔

ان جزئیات سے ظاہر تو یہی ہے کہ کہنی وکیل عام ہوتی ہے لیکن باب وکالت کے مطالعہ سے یہاں تین قوی اشکال وارد ہوتے ہیں جنہیں حل کیے بغیر کہنی کو وکیل نہیں تسلیم کیا جاسکتا ہے۔

پہلا اشکال اور اس کا حل: توکیل کی صحت کے لیے وکیل کا عاقل ہونا شرط ہے اور کہنی بھٹکا غیر عاقل ہے، اس لیے اس کی توکیل کا عدم ہونی چاہیے۔ ہر ایہ میں ہے:

"ویشترط أن يكون الوکیل متعین بعقل العقد و بقصدہ، لأنه یقوم مقام الموکیل فی العبارة، فیشترط أن يكون من أهل العبارة، حتی لو كان صبیًا لا یعقل، أو مجنونًا، كان التوکیل باطلًا، اه" (عہادیہ ص ۱۶۲، ج ۳، کتاب الوکالة)

لیکن یہاں یہ اشکال اس وقت وارد ہوتا جب صرف کہنی کی توکیل پر اقتصار کیا جاتا، مگر یہاں تو عبارت کی ادائیگی نیز دوسرے امور مفوضہ کی انجام دہی کے لیے نہایت عالی دماغ اور تجربہ کار افراد پر مشتمل ہدایت کاروں کی انجمن مقرر ہوتی ہے جو کہنی کی قائم مقام ہوتی ہے تو اس کے ساتھ کہنی کی توکیل درست ہونی چاہیے کہ انجمن کی نہایت کی وجہ سے توکیل کا فائدہ کامل طور پر حاصل ہو جاتا ہے اور عقود اپنے انعقاد و صحت میں فائدے کے تابع ہوتے ہیں۔

اب ہم اس کی تائید میں مجدد و عظیم امام احمد رضا قدس سرہ کے فتاویٰ سے دو اقتباس پیش کرتے ہیں۔

(۱) "ایک مسجد کی تعمیر کے لیے چندہ کیا گیا، عمرو نے پانچ سو روپے کا ایک چک کاٹ دیا کہ چنک سے روپیہ وصول کر کے اس رقم میں شامل کر لیا جائے، دو چندہ وزید کے پاس جمع ہوا۔"

یہ واقعہ بیان کر کے ایک عالم دین نے مجدد و عظیم سے استفسار کیا جس کے جواب میں آپ نے فرمایا:

"ظاہر ہے کہ روپیہ جو کوئی شخص بینک میں جمع کرتا ہے وہ بینک پر دین ہوتا ہے، عمرو نے جو روپیہ تعمیر مسجد کو دیا اگر مسجد موجود تھی اور اس کی تعمیر کو دیا تو یہ مسجد کے لیے بہہ ہوا، عالمگیر یہ میں ہے: رجل أعطی حرہا فی عمارۃ المسجد، أو نفقة المسجد أو مصالح المسجد، لأنه إن كان لا یمكن تصحیحه و فقہا، یمكن تصحیحه تملیکًا بالہبة للمسجد و إثبات المملک للمسجد علی هذا الوجه صحیح و یشترک بالقض کذا فی الواقعات الحسامیة، اسی طرح خزانة المفتین وغیرہا میں ہے۔ اس تقدیر پر یہ "ہبة اللہ من غیر من علیہ الدین مع تسلیطہ علی القبض" ہوا، متولی ان مسجد موجود ہے لہ (مسجد) کے نائب، اور عمرو کی طرف سے وکیل بعض الدین ہوئے۔ اور اگر ہنوز مسجد موجود تھی بلکہ بنانا چاہتے تھے، اس کے چندہ میں دیا تو بہت مشکل ٹھہرا سکتے کہ معدوم کے لیے بہہ ممکن نہیں، متولی صرف وکیل بالقض ہوئے۔ دونوں صورتوں میں جب تک قبضہ نہ ہوا، روپیہ ملک عمرو پر تھا۔ صورت ثانیہ میں تو ظاہر ہے کہ سرے سے بہہ ہی نہ ہوا تو ملک مالک سے خروج کا کیا معنی، اور صورت اولیٰ میں اس لیے کہ بہہ ہے قبضہ تمام و

سید ملک مرہوب لکھتے ہیں: "اشیاء میں ہے الا یصح تملیکہ ای الدین من غیر من ہو علیہ إلا إذا سلطہ علی قبضہ فیکون وکیلاً قابضاً للموکل، ثم لنفسه. جامع المقصولین میں ہے: ھبة الدین ممن لیس علیہ لم تجز إلا إذا سلط علی قبضہ فیصیر کائنہ وہبہ حین قبضہ ولا یصح إلا بقبضہ" اھ، ملخصاً". (فتاویٰ رضویہ جلد سادس، ص ۳۸۶، مضاف وقف)

(۲) حضرت مجدد اعظم قریانی کی کمال کے احکام بیان کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"مسجد میں دے سکتے ہیں پھر مہتممان مسجد کو اختیار ہے کہ اسے بیچ کر مسجد کے جس کام میں چاہیں لائیں، اگر چاہا یا مؤذن یا قراش کی تنخواہ میں: لانه صار ملک المسجد کمالۃ الغنی المذكور، فانقطع حکم الاضحية، واقعات امام حرام الدین، پھر فتاویٰ ہندیہ میں ہے: یسکن تصحیحہ تملیکاً بالہیۃ للمسجد، والیثا الملک للمسجد علی هذا الوجه صحیح ہنہ بالقض. فتاویٰ متاہیہ، پھر عالمگیریہ میں ہے: یصح بطریق التملیک إذا سلمہ للفقیم اھ". (فتاویٰ رضویہ جلد ناص، ص ۱۸۶، ۱۸۷)

مسجد بھائی عقل و شعور سے عاری ہے پھر بھی اس کی تملیک درست ہے تو پھر غیر ذی عقل کی تو کیل بھی درست ہوگی کہ اس کا وجہ تملیک سے کمتر ہے۔ شرکا بٹنی کو اپنے مال کا مالک نہیں بناتے بلکہ صرف تصرف کا اختیار عام دیتے ہیں، اس لیے کہنی ان کے اموال کی مالک نہیں ہوتی، صرف وکیل اور ہدایت کاروں کی انجمن اس کی نائب و قائم مقام ہے اور ساتھ ہی شرکا کی وکیل بھی۔ لعل اللہ یحدث بعد ذلك أمراً.

دوسرا اشکال اور اس کا حل: مؤکل کی موت اور جنون مطبق کی وجہ سے تو کیل ختم ہو جاتی ہے، جیسا

کہ ہدایہ میں ہے:

"و یبطل الوکالۃ بموت الموکل و جنونہ جنوناً مطبقاً، لأن التوکیل تصرف غیر لازم فیکون للوامہ حکم انتدائہ فلا بد من قیام الأمر، و قد بطل بهذه العوارض، و شرط أن یکون الجنون مطبقاً لأن قلیلہ یحذلہ الاعضاء، و حد المطبق شہر عند أبی یوسف اعتباراً بما یسقط بہ الصوم. اھ ملخصاً". (ہدایہ ص ۱۸۳، ج ۳، باب عزل الوکیل)

لیکن بٹنی کی وکالت مؤکل کی موت اور جنون مطبق سے ختم نہیں ہوتی کہ بٹنی کی خصوصیات سے ایک یہ ہے کہ: "اس کے نمبر یا حصہ دار کے مر جانے یا پاگل ہو جانے کا اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا"۔ (سوال نامہ)

اس سلسلے میں عرض ہے کہ بٹنی کی وکالت ختم ہونا اور چیز ہے، اور اس کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑنا اور چیز۔ دونوں میں فرق ہے۔

جہاں تک وکالت کے ختم ہونے کا سوال ہے تو اس کے بارے میں خود کہنی کے آئین میں یہ صراحت یا واضح اشارہ موجود ہے کہ حصہ دار کی موت اور جنون سے اس کی نمبری ختم ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ عنوان "نمبری ختم ہونے کی صورتیں" اور متن "تخصیص کا انتقال" سے واضح ہے۔ اور ہم آگے چل کر اس پر مزید روشنی ڈالیں گے ان شاء اللہ تعالیٰ۔

ظاہر ہے کہ جب حصہ دار بٹنی کا نمبری نہ رہے گا تو خاص اس کے حق میں کہنی کی تو کیل بھائی ختم ہو جائے گی کہ اس کی موت یا جنون کے بعد بٹنی اس کی وکیل نہ رہے گی لیکن دوسرے مؤملین یعنی حصہ داروں کے حق میں اس کی وکالت باقی

باقی ہے، اس لیے بعض شرکاء کی موت یا جنون سے کھینی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

علاوہ ازیں منوکل کی وفات کی صورت میں اس کے ورثہ یا اس کے قیدیوں کے اولیا اگر کھینی کی تہارت پر راضی ہوں اور اس کے حصص اپنے تمام مٹکل کرائیں تو یہ ان کی طرف سے حد یہ توکیل ہوگی، یوں ہی منوکل کے جنون کی صورت میں اس کے ولی مال تہارت پر راضی ہوں تو یہ بھی توکیل حد یہ ہوگی، اس لیے کھینی کی حیات پر کوئی اثر نہ پڑا۔

اور اگر یہ لوگ کھینی میں سرمایہ کاری پر راضی نہ ہوں تو اپنے حصص دوسروں سے معاوضہ لے کر ان کو مٹکل کر سکتے ہیں۔ اب جو شخص یہ حصص حاصل کرے گا اس کی طرف سے توکیل ہوگی، اس لیے بہر حال منوکل کی وفات یا جنون کا کھینی کی صحت اور زندگی پر کوئی اثر نہ پڑا۔

تیسرا اشکال اور اس کا حل: یہاں ایک قوی اشکال یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ منوکل کو اپنے مال میں ہر وقت تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔ لیکن مسئلہ حاضرہ میں کھینی کو وکیل بنانے کے بعد منوکل کو اپنے مال میں تصرف کا کوئی اختیار نہیں رہ جاتا بلکہ وہ بالکل مجبور ہو جاتا ہے لیکن کھینی کے نظام کار کا جائزہ لینے سے یہ امر منطقی ہو جاتا ہے کہ منوکل مجبور تصرف نہیں ہوتا، وہ آزادی کے ساتھ اپنے حصص بیچ سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے، ہاں اگر وہ راست کھینی سے اپنے حصص واپس نہیں لے سکتا، وہ اپنی کے لیے بہر حال اسے بیچ حصص کا سہارا لینا پڑے گا مگر یہ بھی جبر نہیں ہے، کیونکہ حصہ دار کے حق میں یہ قانون اس کی رضا و منظوری سے نافذ ہوتا ہے جب کہ جبر میں مجبور کے اذن و رضا کا کوئی دخل نہیں ہوتا تو اس کی حیثیت یہ ہوتی کہ حصہ دار نے خود اپنی رضا سے اپنے آپ کو اس امر کا پابند کر لیا ہے کہ وہ بیچ حصص کے ذریعہ ہی اپنے حصص واپس لے گا، براہ راست کھینی سے حاصل نہ کرے گا اور ہر عاقل، بالغ کو یہ اختیار بھی حاصل ہے کہ اپنے آپ کو کسی شرط کا پابند کر سکے، ہم اس مسئلے پر انشاء اللہ آگے چل کر مزید روشنی ڈالیں گے۔

اس کی نظیر حکومتوں کے خزانے اور بیت المال ہیں کہ وہ فی الواقع رعایا کی مشترکہ ملک ہیں اور حکومتیں اور سلاطین انھیں کے وکیل عام۔ لیکن خود ان کو اپنے اموال میں کسی قسم کے تصرف حتی کہ دیکھ کر رکھ اور جانچ پڑتال تک کا کوئی اختیار نہیں، یہاں انھیں اپنے اموال کی بیچ کا بھی حق حاصل نہیں ہے لیکن ان سب کے باوجود یہ جبر کے باب سے اس لیے نہیں شمار کیا گیا کہ یہ سب کچھ رعایا کے اذن و رضا سے ہوتا ہے تو پھر کھینی کا نظام کار بھی جبر کے باب سے نہ ہوگا کہ یہاں بھی اگر باب اموال کے اذن و رضا کا کامل دخل ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ حکومتیں بھی مصنوعی اشخاص ہیں اور وہی رعایا کے منع شدہ اموال میں تصرف کی اصل وکیل اور وہ غیر مختار ہوتی ہیں، اس لیے سلاطین رعایا کی وکیل ثانی کی حیثیت سے ان اموال میں تصرف کرتے ہیں اور ان کے تمام تصرفات حکومتوں کی طرف سے انھیں کی طرف منسوب کر کے انجام پاتے ہیں، یہ خود اپنے نام سے بغیر حکومت کی طرف منسوب کیے کوئی کام نہیں کر سکتے۔ اور اگر کوئی ایسا تصرف کریں گے تو یہ ان کا اپنا ذاتی تصرف قرار پائے گا۔ ملک اور قوم کی طرف وہ منسوب نہ ہوگا۔ فتاویٰ - رد المحتار میں ہے:

”قال ج: واعلم أن الأرض على أربعة أقسام: مباحة، ومملوكة لجميع المسلمين، ومملوكة لمعين، ووقف — ثم إن الخمس في المباحة ليست المال، والثالثي للواجد. و أما الثاني وهو المملوكة لغير معين فلم أر حكمه. والذي يظهر لي أن الكل ليست المال (أي كل ما وجد من معدن أو معدن لیت

(المال - ن -) "أَنَا الْخَمْسُ فَطَاهِرٌ (أَنَّهُ لَيْتَ الْمَالُ - ن -) وَ أَمَّا الْبَاقِي فَلَوْجُودِ الْمَالِكِ وَهُوَ جَمِيعُ الْمُسْلِمِينَ (لَا يَسْتَحِقُّهُ الْوَاحِدُ - ن -) فَيَاخُذُهُ وَكُلُّهُمْ وَهُوَ السُّلْطَانُ لَهُ. مَلْخُصًا". (رد المحتار ص ۴۴، ج ۲، باب التَّوَكُّلِ)

سلطان چوں کہ حکومت کی طرف منسوب کر کے کام کرتا ہے، اس لیے اصل وکیل حکومت ہوئی کہ عقود کی نسبت وکیل کی طرف ہوتی ہے اور سلطان اسی کا نائب و قائم مقام ہے اور ساتھ ہی رعایا کا وکیل ثانی بھی۔

اس تفصیل سے یہ امر بے غبار ہو کر سامنے آ گیا کہ کمپنی کے سرمایہ حصص کے مالک حصہ دار اور شرکاء ہوتے ہیں اور کمپنی ان کی طرف سے وکیل عام اور ہدایت کاروں کی افہم کی قائم مقام، فالحمد لله الملك العلام۔

کمپنی کے حصص کی شرعی حیثیت: کمپنی کے حصص "شمن" یعنی روپے، پیسے ہیں، یا سامان، مال و متاع یا کچھ اور؟

یہ مختلف حقائق ہیں جن کے احکام جدا گانہ ہیں اور ان پر مرتب ہونے والے ثمرات بھی مختلف ہیں، لہذا حصص کی حقیقت کا تعین اشد ضروری ہے۔

کمپنی کے نظام کار کے مطالعہ سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کے حصص مختلف الحقائق ہوتے ہیں، اس کی قدرے تشریح یہ ہے:

حصص حاصل کرنے کے چار طریقے ہیں:

- (۱) اجراء سے حصص کے وقت براہ راست کمپنی سے خرید کر۔
- (۲) جن لوگوں کے لیے کمپنی سے حصص نامزد (ALLOTMENT OF SHARES) ہو چکے ہیں ان سے خرید کر۔

(۳) کمپنی کے کسی حصہ دار کے بھٹون ہونے یا اس کی موت واقع ہونے پر اس کے اولیاء یا ورثہ کے نام انتقال حصص کے ذریعہ۔

(۴) قابل تبدیل قرض تسکات کو اجرا کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کرنا کر۔

پہلا اور دوسرا طریقہ حصص کی خریداری کا ہے، قیصر طریقہ حصص کے انتقال اور چوتھا طریقہ قرض تسکات کے حصص میں تبدیل کا ہے۔ یہ تعبیرات ارباب معاشیات کی ہیں۔ ان میں اخیر کی تینوں تعبیرات اپنی حقیقت کے عین مطابق ہیں لیکن پہلی تعبیر خالص مجازی ہے۔

کمپنی سے حصص کی خریداری کا مطلب: کمپنی کے جاری شدہ حصص فی الواقع کوئی مال نہیں بلکہ وہ منظور شدہ سرمایہ کے غیر منقسم، چھوٹے چھوٹے فرضی اجزاء ہیں۔ یہی مطلب ہے ان عبارات کا:

"حصہ سے مراد کمپنی کے مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا حصہ ہوتا ہے"۔ (سوال نامہ)

"حصہ کمپنی کے سرمایہ کا غیر منقسم قلیل ترین جز ہے" (سرمایہ کاری)

مزید وضاحت کے لیے یہاں دو عبارتیں ملاحظہ ہوں:

• "کمپنی جس قدر سرمایہ جمع کرنے کی نجاز ہوتی ہے اسے "منظور شدہ سرمایہ" کہا جاتا ہے، یہ کمپنی کا رجسٹرڈ سرمایہ

بھی ہوتا ہے جس سے زیادہ رقم کے حصے کمپنی بھی اپنی زندگی میں جاری نہیں کر سکتی، کمپنیاں اس سرمایہ کو بڑے سوچے سمجھے مقرر کرتی ہیں، کیوں کہ اس میں تبدیلی بہت ہی مشکل سے ہوتی ہے، عام طور پر کمپنیاں شروع میں تمام سرمایہ جاری نہیں کرتیں۔“ (سوال نامہ)

اس عبارت سے بہت کھل کر یہ بات سامنے آگئی کہ ”منظور شدہ“ سرمایہ، روپیہ، پیسہ، نوٹ یا کوئی سامان و متاع نہیں ہے جس کا خارج میں کوئی وجود ہو یا جس کی کوئی حقیقت ہو بلکہ یہ فرضی سرمایہ کی ایک خاص مقدار ہے جس کے ختم کرنے کی کمپنی کو اجازت ہوتی ہے، اسی منظور شدہ سرمایہ کو کمپنی چھوٹے چھوٹے ہزاروں حصوں میں بانٹ دیتی ہے تاکہ شریب سے غریب آدمی بھی اتنے حصے کی رقم جمع کر کے کمپنی میں شریک ہو سکے، پھر یہ تمام حصص کمپنی ایک بارگی جاری نہیں کرتی بلکہ اپنی ضرورت کے مطابق تھوڑا تھوڑا کر کے اپنی مدت حیات تک جاری کرتی رہتی ہے، جیسا کہ ذیل کی عبارت سے عیاں ہے:

● ”منظور شدہ“ یا رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے فروخت کرنے کی غرض سے کمپنی عوام کو پیش کش کرتی ہے ”جاری شدہ سرمایہ“ کہلاتا ہے، مثلاً کشمیر سبلک کمپنی سری نگر ۱۰ روپے والے ۳۰۰۰۰۰ حصے جاری کرنے کے لیے رجسٹرڈ ہوئی تو کشمیر سبلک کمپنی کا رجسٹرڈ سرمایہ ۳۰۰۰۰۰ روپے ہوا، اس میں سے کمپنی نے ۳۰۰۰ حصص جاری کیے تو کمپنی کا جاری شدہ سرمایہ $30000 \times 10 = 300000$ روپے ہوا۔

رجسٹرڈ سرمایہ کا وہ حصہ جسے کمپنی جاری نہیں کرتی ”غیر جاری شدہ سرمایہ“ کہلاتا ہے اور جی بالامثال میں غیر جاری شدہ سرمایہ (30000-300000) 2,70000 روپے ہے۔“ (سوال نامہ)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ ”جاری شدہ سرمایہ“ منظور شدہ سرمایہ کا وہ حصہ ہوتا ہے تو منظور شدہ سرمایہ کی طرح سے جاری شدہ سرمایہ بھی محض ایک فرضی سرمایہ ہے، نہ کہ حقیقی سرمایہ یا مال و متاع۔ ساتھ ہی یہ بھی معلوم ہوا کہ کمپنی اپنی مدت حیات میں جب جب سرمایہ حصص جاری کرے گی وہ سب غیر واقعی و فرضی سرمایہ ہوگا، روپیہ یا نوٹ یا متاع نہ ہوگا کیوں کہ کمپنی جو بھی سرمایہ حصص جاری کرے گی وہ اسی منظور شدہ سرمایہ کا ایک ٹکڑا ہوگا۔

جب یہ معلوم ہو گیا کہ کمپنی کا جاری شدہ سرمایہ حصص کوئی مال نہیں بلکہ وہ ایک فرضی اور معدوم شے ہے تو پھر اس کی خرید و فروخت کا کیا مطلب؟

شرعی نقطہ نگاہ سے خرید و فروخت کے لیے مال متقوم کا وجود ضروری ہے اور یہ حصہ نہ مال ہے نہ متقوم نہ موجود۔ اس لیے اگر ارباب معاشیات کی تعبیر کے مطابق اسے خرید و فروخت تسلیم کیا جائے تو یہ بیع باطل محض ہوگی جو تا سرحد حرام و گناہ ہے۔ لیکن ہمیں صرف ارباب معاشیات کی تعبیر کو سامنے رکھ کر اس کی بنیاد پر کوئی شرعی فیصلہ صادر کر دینا درست نہیں، کیوں کہ یہ کوئی ضروری نہیں ہے کہ ان کی اصطلاح شریعت کی اصطلاح کے مطابق ہو، تو ہو سکتا ہے کہ شریعت میں خرید و فروخت کا جو مفہوم متعین ہے، عین وہی مفہوم ان کی اصطلاح میں متعین نہ ہو۔

علاوہ ازیں تمام اہل علم کے درمیان مجاز کا استعمال شائع و ذائع ہے تو ہو سکتا ہے کہ وہ حصص کے حصول کو مجاز آنسی ادنیٰ مناسبت کی وجہ سے خرید و فروخت کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہوں اور حقیقت ان کے نزدیک بھی اس کے برعکس ہو۔ اس لیے ضرورت ہے کہ ہم سب سے پہلے معاملہ کی یہ میں پہنچ کر اس کی حقیقت کا سراغ لگائیں۔

یہ معاملہ دو باتوں کا احتمال رکھتا ہے یا تو اس کی حقیقت ”بیع و شرا“ ہے یا ”شرکت“ ہے۔ اگر بیع و شرا اس کی حقیقت ہو

یہاں کہ اگر باب معاہدات کی تعبیر کا ظاہر یہی ہے تو ان کے طور پر حصہ "مجمع" اور اس کے مقابل حصہ دار کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ "شمن" ہوگا۔ چوں کہ بائع کمپنی ہے، اس لیے شمن کی مالک خاص بھی کمپنی ہوگی، تو پھر اس کا تقاضا یہ تھا کہ شمن کے ذریعہ تجارت سے حاصل شدہ تمام منافع کی مالک بھی صرف کمپنی ہو، حالانکہ جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے حصہ دار کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ کا مالک خاص صرف حصہ دار ہوتا ہے اور اسی لیے وہ اس سے حاصل شدہ منافع کا حسب معاہدہ حق دار بھی ہوتا ہے۔ اگر باب معاہدات اسے حق مانتے تو حصہ دار کو بھی اس کی طرف سے جمع شدہ سرمایہ کا مالک نہیں گردانتے لیکن جب وہ واضح الفاظ میں سرمایہ کا مالک حصہ دار کو ہی گردانتے ہیں تو اس کا کھلا مطلب یہ ہوا کہ یہ معاملہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے حق و شرائیں ہے، بلکہ کچھ اور ہے اور وہ کیا ہے؟ — اب اس کا سراغ لگانا کچھ دشوار رہا۔ ظاہر ہے کہ سرمایہ کا مالک حصہ دار ہے اور اپنے حصے کے تناسب سے نفع و نقصان میں شریک ہوتا ہے تو یہ معاملہ فی الواقع شرکت کا ہوا کہ شرکت کی حقیقت یہی ہے کہ دو یا دو سے زیادہ آدمی اپنا اپنا سرمایہ لگا کر باہم کوئی تجارت کریں اور وہ سب کے سب نفع و نقصان میں شریک ہوں۔ تو واضح ہو گیا کہ کمپنی میں اپنا سرمایہ جمع کر کے اس کے جاری شدہ حصص کا حصول شرعاً، قانوناً ہر طرح سے عقد شرکت ہے اور اسی لیے کمپنی کا نام "مشترکہ سرمایہ کمپنی" (JOINT STOCK COMPANIES) ہے۔ چوں کہ حصہ دار کی طرف سے سرمایہ کی ادائیگی اسناد حصص (SHARE CERTIFICATE) کے ذریعہ ہوتی ہے جو بظاہر اسناد حصص سے سرمایہ کا تبادلہ معلوم ہوتا ہے اس لیے مجازاً اسے حصص کی خریداری سے تعبیر کیا جاتا ہے۔

تنبیہ: ممکن ہے یہاں یہ شبہ کیا جائے کہ حصہ دار اپنے سرمایہ کے ذریعہ "اسناد حصص" ہی خریدتا ہے یعنی اسناد "مجمع" ہوتے ہیں اور سرمایہ "شمن"۔ اس طرح حصص کی خریداری کا لفظ اپنی حقیقت پر محمول ہوگا۔ لیکن یہ شبہ اس لیے ساقط الاہتمام ہے کہ اسناد حصص مجمع ہوں تو حصہ دار انھیں اسناد کا مالک ہوگا۔ اور سرمایہ، نیز اس کے منافع کی مالک صرف کمپنی ہوگی اور کمپنی کے ختم ہونے کے بعد بھی وہ کمپنی سے اپنا جمع کردہ سرمایہ واپس لینے کا حق دار نہ ہوگا۔ لیکن جیسا کہ کمپنی کے آئین میں وضاحت ہے کہ حصہ دار اپنے ذریعہ جمع شدہ سرمایہ کا مالک ہوتا ہے، اس سے کمائے ہوئے منافع کا حق دار ہوتا ہے اور کمپنی کے خاتمہ کے وقت اسے اس کا سرمایہ بھی واپس مل جاتا ہے تو یہ معاملہ "اسناد حصص کی خرید و فروخت" کا بھی نہ ہوا۔

واقعہ یہ ہے کہ اسناد حصص حصہ دار کو اس لیے دیے جاتے ہیں تاکہ اس کے پاس یہ ثبوت رہے کہ اس نے ان اسناد پر مرقوم روپے کی مقدار حصص حاصل کیے ہیں اور یہی لفظ "اسناد" یا "سرٹیفکیٹ" کا حقیقی مفہوم بھی ہے، اور یہی کمپنی کے آئین میں بھی درج ہے، جیسا کہ ذیل کی عبارت اس کی شاہد ہے:

"جب ایک حصہ دار کا نام نمبروں کے رجسٹر میں درج کر لیا جاتا ہے تو اس کو حصہ خریدنے کا ایک سرٹیفکیٹ دیا جاتا ہے جس کو حصہ کارٹیفکیٹ (اسناد حصص) کہتے ہیں، یہ اس بات کا ثبوت ہوتا ہے کہ اس حصہ دار نے کبھی ہوئی تعداد میں حصے خرچ کیے، اس میں خرچہ ہوئے حصوں کے نمبر بھی درج ہوتے ہیں۔" (سوال نامہ)

حاصل بحث: یہ کہ براہ راست کمپنی سے اس کے جاری کردہ حصص کا حصول خواہ آغا ز کار میں ہو یا اس کے بعد اس کی مدت حیات میں کسی بھی وقت ہو، ہر حال وہ شرعاً و قانوناً جو شرکت عقد ہے اور اسناد حصص اسی شرکت کا ثبوت و سند ہیں، اور ایک لائق کی مناسبت کی وجہ سے مجازاً اگر باب معاہدات اس پر خرید و فروخت کا اطلاق کرتے ہیں۔

شرکاء سے حصص کی خریداری کا مطلب: یعنی تنظیم کی ایک نمونہ یہ ہے کہ:

”اس کے حصص ہا آسانی منتقل ہو سکتے ہیں۔ اس کے لیے حصہ دار کو ”مفتی معاہدہ“ یا ”حصص منتقلی فارم“ پر دستخط کرنا ہے جس میں حصص کی تفصیل، تعداد، رقم، حصہ منتقل کرنے والے اور جس کے نام پر منتقل ہوں گے ان کے نام اور پتے وغیرہ لکھی جاتی ہیں۔ اس کے بعد کسی دلال کے ذریعہ ضروری منتقلی اور رجسٹر فیس کے ساتھ مفتی معاہدہ اور حصص کے سرٹیفکیٹ دونوں ہی منتقلی کے دفتر میں بھیج دیے جاتے ہیں۔ کچھ شرعیہ ادارہ دیکھنے والے دونوں سے ہی اس سورتے کے متعلق جاننے پڑتا ہے کرتی ہے اور اپنے آپ کو مطمئن ہونے کے لیے حسب ذیل باتوں پر غور کرتی ہے:

(۱) منتقلی کے لیے مناسب فارم استعمال کیا گیا ہے یا نہیں (۲) دونوں فریقوں کے دستخط موجود ہیں یا نہیں (۳) منتقلی کے سلسلے میں جو رقم درج ہے وہ مناسب ہے یا نہیں (۴) حصص منتقل کرنے والے شخص نے تمام معلومات فراہم کر دی ہیں (۵) حصص کی تعداد اور نمبر صحیح درج ہیں۔

ان تمام نکات پر جانچ پڑتال کرنے کے بعد کچھ منتقلی کو ”حصص منتقلی رجسٹر“ میں درج کر لیتی ہے اور نئے شرعیہ دار کا نام حصص کے سرٹیفکیٹ میں درج کر دیا جاتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت ص ۱۹۹، ۲۰۰، ج ۱)

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ ”حصص کی منتقلی“ کے لیے شرعیہ و فروعات کا لفظ اپنے حقیقی مفہوم میں استعمال ہوتا ہے، کیوں کہ یہاں ”حصہ“ اس مال سے عبارت ہے جو حصہ دار کچھنی کی تجارت میں شریک ہونے کے لیے جمع کرتا ہے تو یہ حقیقت میں مال کا مال سے تبادلہ ہے اس لیے فق و شرع ہے۔

روگنی یہ بات کہ یہ فق جائز ہے یا نہیں تو جیسا کہ ہم ان شاء اللہ تعالیٰ من قریب واضح کریں گے یہ فق جائز و درست ہے، ساتھ ہی یہ بھی واضح کریں گے کہ یہ مشتری اپنے تابع کی جگہ کچھنی کا کیا حصہ دار ہوتا ہے۔

انتقال حصص کا مطلب: جب کوئی حصہ دار مر جائے یا پاگل ہو جائے تو اس کے حصص اس کے وارثین یا اولیاء کے نام ضروری کارروائی کے بعد باقاعدہ منتقل کر دیے جاتے ہیں، اسی کا نام ”انتقال حصص“ ہے۔ جدید طریقہ تجارت میں اس کا تعارف یوں ہے:

”حصص کے انتقال سے مراد حصص کی جانکاد کی منتقلی بذریعہ قانون ہے جس میں حصص بعوض تصد شرعیہ دیے جاتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں حصص کے انتقال کا مطلب یہ ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ و وصی (جس کے پر وصیت نامے کی تعمیل ہو) اور دیگر قانونی چابکدہوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے یا پاگل ہونے یا دیالہ ہونے پر منتقل کر دی جائے، مرحوم حصہ دار کے حصص کو اپنے نام کرانے کے لیے ان قانونی نمائندوں کو کچھنی کے سکرٹری کے نام درخواست بھیجینی پڑتی ہے اور اس کے ساتھ اپنے حق کا ثبوت بھی بھیجنا پڑتا ہے۔ پھر ایک قرارداد کے ذریعہ حصص کا انتقال کر دیا جاتا ہے۔“ (جدید طریقہ تجارت ص ۲۰۰، ج ۱)

اس تفصیل سے عیاں ہوا کہ ”انتقال حصص“ کا لفظ یہاں اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے۔

”حصص کے انتقال“ اور ”منتقلی“ میں نمایاں فرق یہ ہے کہ منتقلی عوض کے مقابل حصص کے تبادلہ کا نام ہے جو خرید و فروخت کا ہم معنی ہے لیکن انتقال حصص میں کسی عوض سے حصص کا تبادلہ نہیں ہوتا بلکہ یہ مورث یا بھون کی جگہ یا سواہر اس کے وارث یا ولی مال کی نامزدگی کا نام ہے۔ مختصر یہ کہ منتقلی کا مفہوم خرید و فروخت ہے اور انتقال کا تو فروخت و تولیت مال۔

قرض تمسکات کی حصص میں تبدیلی کا مطلب: قرض تمسکات یا ڈے پنڈرس کمپنی کو دیے ہوئے قرضے کی ایک تحریری رسید ہوتی ہے جس پر کمپنی کی مہر خاص ہوتی ہے۔ یہ تمسکات دو قسم کے ہوتے ہیں سودی اور غیر سودی۔ جیسا کہ ذیل کی عبارات سے عیاں ہوگا:

”کمپنی اس طرح کے بھی قرض تمسکات جاری کرتی ہے جو ایک خاص مدت تک قرض تمسکات کی شکل میں رہتے ہیں اور اس کے بعد جزوی طور پر یا کلی طور سے اجراء کی شرائط کے مطابق حصص میں تبدیل کر دیے جاتے ہیں، قرض تمسکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجوب بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نقد و نقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے۔ باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے۔ اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے وہ قرض تمسکات کی حصص میں تبدیل کی کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے۔“ (سوال نامہ)

”سرمایہ کاروں کو قرض تمسکات کے اوپر سودی مد سے جو آمدنی ہوتی ہے اس پر انکم ٹیکس واجب ہوتا ہے۔ کمپنی اپنے سرمایہ کاروں کو اس ذمہ داری سے بچنے کا موقع فراہم کرنے کی غرض سے صفر سودی در پر قابل تبدیل قرض تمسکات کے اجراء کی پیش کش کرتی ہے۔“ (سوال نامہ)

ان عبارات سے معلوم ہوا کہ قرض تمسکات سودی اور غیر سودی دونوں قسم کے ہوتے ہیں اور دونوں کو ہی اجراء کی شرائط کے مطابق تبدیل کر کے حصص بنا دیا جاتا ہے، اور قرض خواہوں کو کمپنی کا شریک اور حصہ دار کر دیا جاتا ہے۔ یہاں پر تبدیل کا لفظ بھی اپنے حقیقی معنی میں مستعمل ہے کہ یہ واقعی ایک حقیقت کو دوسری حقیقت میں بدلنا ہے۔

قرض تمسکات کی خریداری کا مطلب: یہ قرض تمسکات بھی قابل تبادلہ ہوتے ہیں تو ان تمسکات والوں سے جو لوگ معاوضہ دے کر وہ تمسکات حاصل کرتے ہیں اس کو بھی کمپنی کی اصطلاح میں خرید و فروخت سے تعبیر کیا جاتا ہے، جیسا کہ درج بالا عبارتوں میں صراحت ہے۔

ایک اشکال: اظہار ایسا محسوس ہوتا ہے کہ یہ بیع باطل ہے کیوں کہ بیع کے انعقاد و تحقق کے لیے ضروری ہے کہ بائع، بیع کا مالک ہو اور یہاں قرض کے جن روپوں کو بیع قرار دیا جا رہا ہے وہ بائع کی نہیں بلکہ کمپنی کی ملک ہیں کیوں کہ قرض دے دینے کے بعد مال قرض کا مالک مقروض ہو جاتا ہے، قرض دہندہ اس کا مالک نہیں رہ جاتا، پھر یہاں یہ بھی معلوم نہیں کہ بھنے وہ روپے موجود ہیں یا تجارت میں صرف ہو چکے ہیں، ہاں! قرض دہندہ کمپنی سے اپنے مال کا حق دار ہے لیکن اس کا مالک بھی وہی کمپنی ہے تو قرض دہندہ کی طرف سے وہ بیع باطل ہونی چاہیے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: لا بیع ما لیس عندک (آی: فی ملکک)۔ (الدرایۃ علی هامش الہدایۃ ص ۷۶، ج ۳)

حل (۱): لیکن ادنی تاویل کے بعد یہ شبہ زائل ہو جاتا ہے، کیوں کہ ملک غیر کی بیع ابتداءً باطل نہیں ہوتی بلکہ موقوف ہوتی ہے، یعنی بیع کا انعقاد تو ہو جاتا ہے لیکن اس کا نفاذ مالک کی اجازت پر موقوف رہتا ہے کہ وہ اگر جائز کر دے تو بیع نافذ ہو جائے گی۔

حل (۲): پھر یہ حکم بھی اُس وقت ہے جب مالک نے غیر کو اپنے مال کی بیع کی اجازت نہ دی ہو اور ما نحن فیہ میں ایسا نہیں، کیوں کہ جب بیع کے آئین میں یہ مصرع ہے کہ قرض تمسکات قابل تبادلہ ہیں اور قرض دہندہ اسے دوسرے

کے ہاتھ فروخت کرنے کے سلسلے میں آزاد ہے تو یہ کمپنی کی طرف سے اپنے مال سے مثل قرض کی بیع کی گئی ہوئی اجازت ہے اور اجازت کی صورت میں نہ یہ بیع فسخی ہوئی نہ موقوف بلکہ نافذ و لازم ہوئی۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ بیع مثل قرض کی نہیں بلکہ قرض تسکات کی ہو رہی ہے کیوں کہ کمپنی کا آئین تسکات کو قرض کی رسید تسلیم کرتا ہے جیسا کہ جدید طریقہ تجارت میں ہے۔ (سوال نامہ)

اور ظاہر ہے کہ بیع رسید کی نہیں ہوتی بلکہ جس مال پر رسید کی ولایت ہو رہی ہے اس کی یا اس کے مثل کی ہوتی ہے۔ قرض میں قرض خواہ چوں کہ مثل قرض کا ہی حق دار ہوتا ہے اس لیے یہ بیع مالک یعنی کمپنی کی اجازت سابقہ مصرعہ سے مثل قرض کی ہوئی تو یہ بیع اب نہ صرف منعقد ہوئی بلکہ نافذ و لازم بھی ہوئی اور خریدنے والا اب اس عقد کے واسطے سے نیا قرض دہندہ قرض خواہ ہوا۔

حل (۳): علاوہ ازیں قرض کا غیر مقرض کو بہرہ وغیرہ کے ذریعہ مالک بنانا صحیح ہے جیسا کہ فتاویٰ رضویہ کے درج ذیل اقتباس سے عیاں ہے:

”زید نے عمرو کے ہاتھ ہزار روپے کا نوٹ گیارہ سو کو آٹھ ماہ کے وعدہ پر بیچا اور عمرو سے تمسک لکھا لیا، پھر زید نے یہ تمسک بکر کو دے دیا کہ تم روپے وصول کرو، عمرو نے بجائے گیارہ سو روپوں کے گیارہ سو کا نوٹ دیا، یہ جائز ہے یا نہیں؟“

یہ سوال حضرت مجدد اعظم سے ہوا جس کا جواب آپ نے یہ دیا کہ:

”جائز ہے خواہ زید نے بکر کو صرف وصول کرنے کا وکیل کیا ہو یا اس دین کا مالک کر کے قبضہ کرنے کا حکم دیا ہو۔“

اشاہ میں ہے: فی وكالة الواقعات الحسامية: لو قال: وَهَبْتُ لَكَ الدَّرَاهِمَ الَّتِي لِي عَلَى فُلَانٍ، فَقَبِضَ مِنْهُ، فَقَبِضَ مَكَانَهَا دَنَابِيرًا، جَازٍ؛ لِأَنَّهُ صَارَ الْحَقُّ لِلْمَوْحُوبِ لَهُ فِيمِلْكِ الْإِسْتِثْلَالِ“ (ص ۲۵۳، ۲۵۴ ج ۷)

اس جواب سے عیاں ہے کہ غیر کو اپنے قرض کا مالک بنانا جائز ہے۔ اس میں لمس یہ ہے کہ قرض عاریت ہے اور عاریت میں واپسی عین مال مستعار کی ہوتی ہے تو قرض میں گو کہ ذات و حقیقت کے لحاظ سے مثل قرض کی واپسی ہوتی ہے، مگر عاریت سے ہونے کی وجہ سے وہ مثل قرض حکماً عین مال قرض قرار دیا جاتا ہے تاکہ یہ بیع الجنس بالجنس نسبتاً نہ ہو جو رباً پر مشتمل ہونے کے باعث ناجائز و فاسد ہوتی ہے، لہذا جس قرض سے جو مال مقرض کے پاس ہے اس میں قرض خواہ اپنے مال قرض کی مقدار کا حکماً مالک قرار پائے گا اور اپنی ملک کی بیع و بہرہ بلاشبہ جائز ہے، ہدایہ میں ہے:

”وَمَنْ كَانَ قَرْضًا فَأَمَرَهُ بِقَبْضِ الْكَثْرِ جَازٌ؛ لِأَنَّ الْقَرْضَ إِعَارَةٌ وَلِهَذَا يَنْعَقِدُ بِلِقَظِ الْإِعَارَةِ فَكَانَ الْمُرَادُ عَيْنَ الْمَاخُذِ مَطْلَقًا حَكْمًا“ (ص ۹۸، ج ۳، باب السلم)

القرض جب قرض دہندہ کی طرف سے غیر مقرض یعنی اجنبی کو مال قرض کی تملیک درست ہے تو اس کی طرف سے دوسرے کے ہاتھ بیع بلاشبہ درست ہوگی کہ بیع بھی تو تملیک ہی ہے۔

حاصل کلام: ان تفصیلات کا حاصل یہ ہوا کہ:

(۱) کمپنی سے براہ راست حصص کا حصول فی الواقع ”عقد شرکت“ ہے۔

(۲) حصہ داروں سے ان کے سرمایہ حصص کا معاوضہ دے کر حصص کا حصول عاقدین کے لحاظ سے خرید و فروخت ہے اور کمپنی سے آگنی معاہدہ کے لحاظ سے عقد شرکت ہے۔

(۳) اولیا یا ورثہ کے نام حصص کا انتقال اور قرض تسکات کی حصص میں تبدیلی کے ذریعہ جو افراد کمپنی کے حصہ دار بننے

ہیں وہ بھی کمپنی کے شریک ہیں تو یہاں انتقال و تبدیلی کے ذریعہ جو نیا عقد وجود میں آیا وہ بھی یہی عقد شرکت ہے۔

مختصر یہ کہ کمپنی کا حصہ دار بننے کے جو بار طریقے ہیں ان سب کی منزل مقصود صرف ایک ہے اور وہ ہے "شرکت"۔

شرکت کے اقسام: اب ہم شرکت کے اقسام کا ایک مختصر تعارف پیش کرتے ہیں تاکہ یہ پتہ لگایا جاسکے کہ کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق شرکت کی کس قسم سے ہے، پھر اس کی روشنی میں حکم شرعی کا استخراج ان شاء اللہ العزیز ہل ہوگا۔

شرکت کا لغوی معنی ہے: حَلَطُ النَّصِيبِ بِحِثِّ لَا يَمْتَرُ أَحَدُهُمَا (فتح القدیر)

اور شرعاً اس کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک: یہ ہے کہ چند آدمی ارث، بیع، ہبہ، وصیت یا اور کسی سبب شرعی کے ذریعہ کسی چیز کے مالک ہوں اور

ان کے درمیان باہم عقد شرکت نہ ہو۔ (درمختار و رد المحتار ص ۳۳۳، ج ۳/ ہندیہ ص ۲۹۷، ج ۲)

شرکت عقد: یہ ہے کہ دو یا دو سے زیادہ اشخاص نے باہم لفظاً یا معنی شرکت کا عقد کیا ہو۔ لفظاً شرکت کی مثال

یہ ہے کہ ایک نے کہا "میں تیرا شریک ہوں" تو دوسرے نے کہا "مجھے منظور ہے، تسلیم ہے"۔ اور معنی شرکت کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے مثلاً کسی کو ہزار روپے دیے اور یہ کہا کہ اتنے روپے تم بھی اس میں ملاؤ اور تجارت کرو، جو کچھ نفع ہوگا وہ ہم دونوں کا ہوگا اور دوسرے نے وہ روپے لے لیے۔ (رد مختار و رد المحتار ص ۳۳۶، ج ۳)

ان دونوں شرکتوں میں ایک بنیادی فرق یہ ہے کہ شرکت ملک میں شرکا آپس میں ایک دوسرے کے وکیل نہیں ہوتے بلکہ انہی کے درجہ میں ہوتے ہیں، لہذا کوئی بھی شریک دوسرے کے حصے میں اس کی اجازت کے بغیر تصرف نہیں کر سکتا۔ (درمختار و رد المحتار ص ۳۳۳، ج ۳/ فتاویٰ ہندیہ ص ۲۹۷، ج ۲)

لیکن شرکت عقد میں شرکا باہم ایک دوسرے کے وکیل بھی ہوتے ہیں، لہذا ہر ایک دوسرے کے حصے میں تصرف کا نیاز ہوتا ہے اور کوئی بھی شریک مال شرکت سے جو کچھ خریدے گا وہ دونوں کے مابین مشترک گردانا جائے گا۔ (الدر المختار علی هامش رد المحتار ص ۳۳۷، ج ۳)

پھر شرکت عقد کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکت مفادہ (۲) شرکت عنان۔

بہار شریعت میں مفادہ ضدی تعریف اور اس کی خصوصیات کا تذکرہ اس طرح ہے:

"شرکت مفادہ: یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کے وکیل وکیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے"۔ (ص ۲۲، حصہ دوم)

خصوصیات: شرکت مفادہ میں یہ ضرور ہے کہ: ● دونوں کے مال برابر ہوں ● اور نفع میں دونوں برابر

کے شریک ہوں ● اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔ لہذا آزاد و غلام میں اور نابالغ و بالغ میں اور مسلمان و کافر میں اور حائل و محتان میں اور دونوں بالغوں میں، اور دو غلاموں میں شرکت مفادہ نہیں ہوسکتی۔ (بہار شریعت ص ۲۲، ۲۳، حصہ دوم)

مفادہ کا معنی ہے: "ہر چیز میں مساوات" لہذا اس کی خصوصیات و شرائط میں اس کا پورا پورا لحاظ رکھا

گیا تعریف بھی مساوات ہی کی نظر ہے۔

شرکت عنان اور اس کے خصوصیات پر بہار شریعت میں یوں روشنی ڈالی گئی:

"شرکت عنان: یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، مگر ہر ایک

دوسرے کے ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ لہذا شرکت عتقان میں یہ شرط ہے کہ ہر ایک ایسا ہو جو دوسرے کو وکیل بنا سکے۔ (درمختار، عالمگیری)

خصائص: شرکت عتقان مرد و عورت کے درمیان، مسلم و کافر کے درمیان، بالغ اور نابالغ عاقل کے درمیان، جب کہ نابالغ کو اس کے ولی نے اجازت دے دی ہو، اور آزاد و غلام باندوں کے درمیان ہو سکتی ہے۔ (خانیہ)

● شرکت عتقان میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے مثلاً ایک سال کے لیے، ہم دونوں شرکت کرتے ہیں۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال شرم و پیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر، یا مال برابر ہوں، اور نفع کم و بیش۔ اور کل مال کے ساتھ شرکت ہو سکتی ہے اور بعض مال کے ساتھ بھی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ دونوں کے مال دو قسم کے ہوں، مثلاً ایک کا روپے ہو، دوسرے کی اشرفی۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ صفت میں اختلاف ہو، مثلاً ایک کے کھونے روپے ہوں، دوسرے کے کھرے، اگرچہ دونوں کی قیمتوں میں تفاوت ہو، اور یہ بھی شرط ہے کہ دونوں کے مال ایک میں غلط کر دیے جائیں۔ (درمختار)

● اگر دونوں نے اس طرح شرکت کی کہ مال دونوں کا ہوگا، مگر کام فقط ایک ہی کرے گا اور نفع دونوں لیں گے اور نفع کی تقسیم مال کے حساب سے ہوگی یا برابر لیں گے یا کام کرنے والے کو زیادہ ملے گا تو جائز ہے، اگر یہ خبر اک کام دونوں کریں گے، مگر ایک زیادہ کام کرے گا، دوسرا کم اور جو زیادہ کام کرے گا، نفع میں اس کا حصہ زیادہ قرار پایا یا برابر قرار پایا، یہ بھی جائز ہے۔ (عالمگیری، رد المحتار)

● مضمیر ایہ تھا کہ کام دونوں کریں گے، مگر صرف ایک نے کیا دوسرے نے بوجہ عذر یا بلا عذر کچھ نہ کیا تو دونوں کا کرنا قرار پائے گا۔ (عالمگیری)

● ایک نے کوئی چیز خریدی تو بائع شمن کا مطالبہ اسی سے کر سکتا ہے، اس کے شریک سے نہیں کر سکتا کیوں کہ شریک نہ عاقد ہے، نہ ضامن۔ پھر اگر خریدار نے مال شرکت سے شمن ادا کیا جب تو خیر، اور اگر اپنے مال سے شمن ادا کیا تو شریک سے بقدر اس کے حصہ کے رجوع کر سکتا ہے۔ اور یہ حکم اس وقت ہے کہ مال شرکت نقدی صورت میں موجود ہو۔ (درمختار، رد المحتار)

● شرکت عتقان میں بھی اگر نفع کے روپے ایک شریک نے معین کر دیے کہ مثلاً دس روپے میں نفع کے لوں گا تو شرکت فاسد ہے کہ ہو سکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو، پھر شرکت کہاں ہوئی۔ (درمختار)

● اس میں بھی ہر شریک کو اختیار ہے کہ تجارت کے لیے یا مال کی حفاظت کے لیے کسی کو نوکر رکھے بشرطہ کہ دوسرے شریک نے منع نہ کیا ہو۔ مال کو امانت بھی رکھ سکتا ہے اور مضاربت کے طور پر بھی دے سکتا ہے کہ وہ کام کرے اور نفع میں اس کو نصف یا تہائی وغیرہ کا شریک کیا جائے اور جو کچھ نفع ہوگا اس میں سے مضارب کا حصہ نکال کر باقی دونوں شریکوں میں تقسیم ہوگا۔ (درمختار)

● شریک کو یہ اختیار ہے کہ نقد یا ادھار جس طرح مناسب سمجھے خرید و فروخت کرے، مگر شرکت کا روپہ نقد موجود نہ ہو تو ادھار خریدنے کی اجازت نہیں، جو کچھ اس صورت میں خریدے گا، خاص اس کا ہوگا، البتہ اگر شریک اس پر راضی ہے تو اس میں بھی شرکت ہوگی، اور یہ بھی اختیار ہے کہ ارزاں یا گران فروخت کرے۔ (درمختار، رد المحتار)

● ان میں سے کسی کو یہ اختیار نہیں کہ کسی کو اس تجارت میں شریک کرے، ہاں اگر اس کے شریک نے اجازت

دے دی ہے تو شریک کرنا جائز ہے۔ (درمختار، رد المحتار)

● شریک عنان میں اگر ایک نے کوئی چیز بیع کی ہے تو اس کے ضمن کا مطالبہ اس کا شریک نہیں کر سکتا، یعنی مدیون اس کو دینے سے انکار کر سکتا ہے، یوں ہی شریک نہ دعویٰ کر سکتا ہے، نہ اس پر دعویٰ ہو سکتا ہے بلکہ دین کے لیے کوئی میعاد بھی نہیں مقرر کر سکتا جب کہ عاقد کوئی اور شخص ہے۔ (درمختار، رد المحتار)

● شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اس میں وہ امین ہے، لہذا اگر یہ کہتا ہے کہ تجارت میں نقصان ہوا یا کل مال یا اتنا ضائع ہو گیا یا اس قدر نفع ملا یا شریک کو میں نے مال دے دیا تو قسم کے ساتھ اس کا قول معتبر ہے۔ (درمختار)۔ (بہار شریعت ص ۲۸ تا ۳۳، حصہ دوم)

● اگر عقد شرکت میں یہ صراحت ہو کہ ہر شریک اپنی رائے سے کام کر سکتا ہے تو ہر شریک کو تجارت سے متعلق تمام امور کا اختیار حاصل ہوگا، لہذا وہ دوسرے کو شریک کر سکتا ہے، رہن لے سکتا ہے اور رہن رکھ سکتا ہے وغیرہ وغیرہ، چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

”ولو قال كل واحد منهما لصاحبه: اعمل فيه برأيتك، جاز لكل واحد منهما أن يعمل فيما يقع في التجارات من الرهن و الارتهان والنفع مضاربة، والسفر به، والمخلط بماله، والمشاركة مع الغير۔“ (فتاویٰ قاضی خان ص ۹۰۷، ج ۶)

شوکت کے مذہب، اقسام اور اس کے خصائص و شرائط کو سامنے رکھ کر جب ہم مشترکہ کمپنی کے نظام کار کا جائزہ لیتے ہیں تو یہ امر بہت کھل کر سامنے آتا ہے کہ کمپنی کے حصص میں سرمایہ کاری یا بلانڈ دیگر شرکت حصص کا تعلق شرکت عقد کی ایک خاص قسم شرکت عنان سے ہے کیوں کہ شرکت حصص میں مال، نفع، تصرف اور دین و ذہب میں مساوات کا قطعی لحاظ نہیں رکھا گیا ہے جب کہ یہ امور معاوضہ کے اہم عناصر ہیں۔ اس لیے یہ شرکت بلا ریب ”معاوضہ“ نہیں، بلکہ عنان ہے۔

شوکت عنان شرعی نقطہ نظر سے جائز ہے لیکن حصص کی یہ شرکت کچھ نا حق اور غیر منصفانہ شرائط کی وجہ سے شرعی شرکت عنان سے پورے طور پر میل نہیں کھاتی بلکہ بسا اوقات شرکت کا کوئی وجود ہی باقی نہیں رہتا۔ اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری: کمپنی کے جاری شدہ سرمایہ حصص دو قسم کے ہوتے ہیں (۱) مساواتی حصص، جنہیں انگریزی میں ”ایکوئیٹی شیئر“ کہا جاتا ہے۔ (۲) اور ترجیحی حصص، انہیں انگریزی میں ”پریفرینس شیئر“ کہا جاتا ہے۔

مساواتی حصص یہ ہیں کہ ان کے شرکا باہم نفع کے ساتھ نقصان میں بھی برابر کے شریک ہوتے ہیں لیکن ترجیحی حصص میں وہ نقصان میں شریک نہیں ہوتے بلکہ صرف نفع کے حق دار ہوتے ہیں جو ایک طے شدہ درجے سے حصص پر واجب ہوتا ہے جیسا کہ جدید طریقہ تجارت میں ہے:

”حصص کی ایک قسم جن کو ترجیحی حصص کہتے ہیں ان میں مقررہ شرح سے حصہ داران کو منافع تقسیم کیا جاتا ہے، چاہے کمپنی کو اس سال منافع ہوا ہو یا نہیں۔“ (ص ۲۶۳، ج ۱)

چوں کہ ان حصہ داروں کو بہر حال اپنے مال پر نفع ملتا ہے، اس لیے یہاں مقررہ شرح سے مراد یہ ہے کہ مثلاً اسنے

روپے پر اسے روپے نفع ملے گا، تو اس معاہدہ کا تقاضا یہ ہے کہ ترتیبی حصص کے ذریعہ سرمایہ کار یا کارکنان جازبہ، کیوں کہ شرکت عقد کی یہ بنیادی شرط ہے کہ شرکاء نفع، نقصان دونوں میں شریک ہوں اور نقصان میں شرکت مال کے حساب سے ہو۔ اگر کوئی شخص صرف نفع میں شریک ہو یا اس کے لیے نفع کی ایک متعین مقدار، مثلاً سو روپے یا ماہانہ مقرر ہو تو یہ فی الواقع شرکت نہ ہوگی اور عقد شرکت باطل و کالعدم ہوگا، کیوں کہ یہ بات بڑی غیر منصفانہ ہے کہ تجارت میں نفع ہو تو ایک شخص نفع میں شریک ہو جائے لیکن خسارہ ہو تو اسے اس سے کوئی سروکار نہ رہے۔ اور اس سے بھی زیادہ غیر منصفانہ شرط یہ ہے کہ تجارت میں نفع ہو یا نقصان، ایک شخص بہر حال نفع کی ایک متعین مقدار کا حق دار بن جائے۔ یعنی کچھ شرکاء اصل مال میں خسارہ برداشت کریں اور کچھ اصل مال میں بغیر کسی خسارہ کے نفع سے بھی بہرہ و یاب ہوں، ترتیبی حصص کا حال کچھ ایسی طرح کا ہے کہ۔

دریا کو اپنی موج کی طغیانوں سے کام چھوڑ کر کسی کی بارہو کہ دریا میں رہے

ذرا سوچئے کہ ان حصص پر ایک طے شدہ در (مثلاً پانچ روپے فیصد) سے ترتیبی حصص والے ۱۰۰۰۰ روپے پر ۵۰۰ روپے کا نفع واجب ہو گیا، ہو سکتا ہے کہ پوری تجارت میں کل اتنا ہی نفع حاصل ہوا ہو تو یہ سارا نفع صرف ایک شخص کے دست تصرف کی نذر ہو گیا اور دوسرے حصہ دار کی طور پر محروم ہوں گے۔ یا ہو سکتا ہے کہ نفع اس سے بھی کم ہو، بلکہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ سرے سے کچھ نفع ہی نہ ہوا ہو یا نفع نہ ہونے کے ساتھ ساتھ اس المال سے بھی کچھ چلا گیا ہو۔

ان سب صورتوں میں شرکاء کو اپنے اصل مال سے اپنے ہی شریک کا کچھ مہربانوں کے لیے طے شدہ نفع کا انتظام کرنا پڑے گا۔ اس طرح ایک طرف تو صرف نفع ہی نفع ہوگا اور دوسری طرف خسارہ بالائے خسارہ، تو یہ شرکت ہوگی یا مہذب انداز میں لوٹ کھسوٹ؟ سچ یہ ہے کہ یہ سرمایہ کاری نہیں ہے بلکہ غصب کاری ہے۔ شریعت ظاہرہ ایسے غیر منصفانہ فعل کو بھی جائز نہیں قرار دے سکتی، یہ تو اس کی منشا کے قطعی خلاف ہے۔ قانون اسلامی کی اہم کتاب الدر المختار میں ہے:

"و شرطها أي شرط شركة العقد عدم ما يقطعها، كشرط دراهم مستأق من الربح لأجل إحصاء الأقدار، فلا يربح غير المسمى، وحكمها الشركة في الربح له."

در مختار کی شرح رد المحتار میں ہے:

"ثم يقول: فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤس أموالهم، وما كان من وضعية أو تبعة فكلثلث. ولا خلاف أن اشتراط الوضعية بخلاف قدر رأس المال باطل، واشتراط الربح متقوّنًا عندنا صحيحًا له."

مسوائتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری: ان حصص کے بارے میں سوال تائے میں یہ

وضاحت ہے:

"مسوائتی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، مساواتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں اور یہ اختیارات ان کے ذریعہ خریدے ہوئے حصص کے برابر ہوتے ہیں۔ جب تک کھنی جاری رہتی ہے یہ نفع و نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کھنی کے بند ہونے پر جو کچھ اثاثے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور سے تقسیم کر دیے جاتے ہیں۔" (سوال نامہ)

اس وضاحت سے یہ آشکارا ہوا کہ مساواتی حصص میں کوئی شرط ایسی نہیں ہے جو شرکت عقد کے مابین و منافی ہو بلکہ تمام معاہدات، اسلامی نظریہ شرکت کے عین مطابق ہیں، اس لیے مساواتی حصص کے ذریعہ کھنی میں سرمایہ کاری، بظنہ دیگر

کمپنی سے معاہدہ شرکت جائز و درست ہے اور ان کی تجارت سے حاصل ہونے والا نفع حلال و طیب ہے۔

اگر بات انہیں معاہدات تک محدود ہوتی تو بلاشبہ یہ شرکت تمام علمائے اسلام کے نزدیک بالاتفاق جائز ہوتی اور اس میں کسی کا اختلاف نہ ہوتا لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان جائز معاہدات کے پس پشت ناپاک اور ناجائز شرطوں کا بیج درجہ ایسا لہا جال پھیلا ہوا ہے کہ ایک پھندے سے کسی طرح نجات حاصل کیجیے تو دوسرے پھندے میں دامن الجھ جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ شرکت حصص کے جواز کی راہ میں بہت سے قوی اشکالات حائل ہیں جنہیں حل کیے بغیر جواز کا موقف اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے آئیے اب ہم ان اشکالات کو سمجھیں اور ممکن ہو تو ان کا حل فراہم کریں۔

پہلا اشکال اور اس کا حل - مساواتی حصص میں کو نفع و نقصان میں برابری کی شرکت ہوتی ہے لیکن یہ اپنے ساتھ سودی قرض کی پیچیدگی لیے ہوئے ہیں، جیسا کہ ذیل کے اقتباس سے نمایاں طور پر محسوس ہوتا ہے:

”کمپنی اپنے حصص کا اجرا قرض تسکات سے منسلک کر کے کرتی ہے، جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرتا چاہتا ہے، اسے کمپنی کے حصص کے ساتھ قرض تسکات بھی لازماً، بادل ناخواستہ لینے پڑتے ہیں، ایسی صورت میں کمپنی اسناد حصص اور اسناد قرض تسکات الگ الگ جاری کرتی ہے۔“ (سوال نامہ)

”قرض قسٹک“ ایک کمپنی کو دیے ہوئے قرضے کی ایک تحریری رسید ہوتا ہے، جس پر کمپنی کی مہر خاص ہوتی ہے، اس رسید میں قرضہ کی رقم، شرح سود، رقم کی ادائیگی، اس کی مدت و دیگر تفصیلات درج ہوتی ہیں..... ڈے ٹیچر (قرض تسکات) خریدنے والوں کو مقررہ شرح سے سود ملتا ہے چاہے اس سال کمپنی کو نفع ہو یا نقصان، یہ شرح سود پہلے سے طے کر لی جاتی ہے، ڈے ٹیچر پر لیا ہوا قرضہ مقررہ شرائط کے مطابق لوٹا دیا جاتا ہے۔“ (سوال نامہ)

ان اقتباسات سے معلوم ہوا کہ مساواتی حصص کے خوشنما گلوب میں سود کا منسوب و کر یہ بالظفر عفریت بھی چھپا ہوا ہے جو حصص کو سامنے سے مزین کر کے پیش کرتا ہے، مگر خود بیک سائڈ سے آنکرا سے بدتما بھی بناتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز نہیں ہو سکتی، کیوں کہ یہ شرکت سودی قرض میں آلودگی کے بغیر ممکن ہی نہیں اور یہ آلودگی بلاشبہ ناجائز ہے تو جو چیز اس آلودگی کا ذریعہ بنے گی وہ بھی ناجائز ہوگی، لہذا یہ شرکت حصص سودی نجاست سے آلودگی کا ذریعہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ مسلم الثبوت و فواحہ الرحموت میں ہے:

”تحصیل اسباب الواجب واجب، و تحصیل اسباب الحرام حرام بالاجماع، أمی، حد اجمع علی وجوب اسباب الواجب، و حرمة اسباب الحرام لفقلاً یلزم التکلیف بالمحال، اھ۔“ (ص ۹۵، ج ۱)

ہاں اگر کوئی شخص جس کا ارادہ قطعی سود لینے کا نہ ہو، وہ سود سے زنا کی طرح گھن کرتا ہو، بادل ناخواستہ حصص کے ساتھ قرض یہ کہ کر دے کہ میں سود نہیں لوں گا تو اس پر سودی قرض دینے کا گناہ نہ ہوگا، اب اگر کمپنی اپنے دستور کے مطابق اسے سود کے نام پر ٹیکسز ادا کرتی رہتی ہے تو وہ اس تہیت سے کہ مالک کا مال اس کی رضا سے مل رہا ہے، لے کر تصدق کر دے، بالورسہ ذرائع اسے یہ زائد رقم اپنے استعمال میں لاتا جائز ہے، کیوں کہ جب اس نے سود لینے سے صاف صاف انکار کر دیا اور دل نے اس کے قول کی تصدیق کر دی تو یہ قرض واقع میں سود کی نجاست سے آلودہ ہی نہ ہوا تو اس پر سود کا گناہ کیوں ہوگا اور قرض تسکات پر سود لکھنا، چھپانا یہ دوسرے کا کام ہے اور وہ بھی اس مخصوص صورت میں ہے معنی ہے تو دوسرے کے فعل اور وہ بھی لفظ سلہ معنی کا گناہ ہرگز اس پر نہ ہوگا **خَالِ اللّٰهُ تَعَالٰی: لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرٰی، وَاٰیٰهَا خَالٍ: لَهَا مَا حَسِبْتَ وَ عَلَيْهَا**

مَا كُنْشَيْتَ" و فی الفتاویٰ المغیریة: العبرة بما تلفظوا، لا بما كتب فی الصك. اه.

اس کا حاصل یہ ہوا کہ تین شرطوں کی رعایت کے ساتھ حصہ دار گنتی کو قرض دے سکتا ہے۔

(الف) قرض دیتے وقت صاف صاف یہ کہ دے کہ میں قرض کی رقم پر کوئی سود نہیں لوں گا۔

(ب) اس کے دل میں بھی یہی قطعی ارادہ ہو، نہ کہ محض ریاضعہ کے طور پر ہو۔

(ج) بعد میں واقعی گنتی سے سود نہ لے یا کسی مصلحت شرعی کی وجہ سے لے تو فوراً اسے فقیہوں کو بلا نیت ثواب دے

دے۔ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ الْمُفْسِدَ مِنَ الْمُفْضِلِ. إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، و إنما لامرئ ما نوى.

ان تینوں شرائط کی پابندی کے ساتھ گنتی میں بذریعہ حصص سرمایہ کاری جائز و درست ہے۔ اب اس صورت کا صریح جزئیہ ملاحظہ کیجیے۔ خاتم الفقہاء حضرت علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں:

"و بقي ما يقع كثيراً وهو أن يدفع رجل إلى آخر ألفاً، بقرضه نصفها، و يشار إليه على ذلك على

أن الريح ثلثه للدافع و ثلثه للمستقرض فهما تساويان في المال، دون الريح، و هي صورة العكس، و صريح ما

مر عن الزيلعي و الكمال: أنه لا يصح للدافع أخذ أكثر من نصف الريح إلا إذا كان هو العامل، فلو كان

العامل هو المستقرض كما هو العادة كان له نصف الريح بقدر ماله، لكنه محمول على ما إذا شرط العمل

عليه، و إن لم يشرط صح التفاضل كما علمت من التوفيق له". (رد المحتار ص ۳۴۲، ج ۳، مطلب فی

تحقیق حکم التفاضل فی الريح)

مطلب یہ ہے کہ جب قرض لینے والا اپنے طور پر کام کرے گا تو یہ اس کی طرف سے ایک طرح کا تبرع ہوگا، لہذا

اس کی وجہ سے اسے قلع زیادہ پانے کا استحقاق نہ ہوگا اور شرکت عمان میں نفع کم و بیش ہو سکتا ہے، تو جو شریک کام نہیں کر رہا ہے،

اس کے لیے زیادہ نفع لینا اس حیثیت سے جائز ہوگا۔ یہ تو حضرت علامہ شامی کی تعلیق کی تشریح ہوئی، ورنہ ما نحن فیہ میں

قرض دینے والے شرکا کو نفع جب ان کے مال شرکت کے تناسب سے ملتا ہے اور ان کے لیے کارکنوں سے زیادہ نفع پانا مشروط

نہیں ہے تو اس جزئیہ سے اس کا جواز بدرجہ اولیٰ ثابت ہو گیا اور ساتھ ہی اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ مال شرکت کے ساتھ

قرض کو منسلک کر کے سرمایہ کاری کا طریقہ پہلے سے رائج ہے، البتہ اس وقت قرض غیر سودی تھا اور اب سودی ہے مگر حسب تفصیل

بالا جب اسے سود سے ریٹائر کر دیا جائے تو پھر کل اور آج میں کوئی فرق نہ رہ جائے گا۔ فغنا مل، و قفلک اللہ تعالیٰ حقاً.

ممکن ہے کسی کو یہ شبہ ہو کہ اس جزئیہ میں شرکت مشروط بالقرض نہیں ہے، لہذا جائز ہے اور شرکت حصص والے

مسئلہ میں شرکت مشروط بالقرض ہے، لہذا نا جائز ہے۔

اس شبہ کا ازالہ اس جزئیہ سے ہوتا ہے، نوفي مضاربة التارخانیہ: ولو قال خذ هذه الألف على أن

نصفها فرض على أن تعمل بالنصف الآخر على أن يكون الريح لي جاز، ولا يكره، فإن تصرف

بالألف و ربح كان بينهما على السواء، والوضیعة علیہما؛ لأن نصف الألف صار ملكاً للمضارب

بالقرض و النصف الآخر بضاعة في يده. اه. و الظاهر أن الشرکة كالمضاربة لو دفع ألفاً نصفها قرض

على أن يعمل بالألف بالشرکة بينهما و الريح بقدر المالین مثلاً؛ فإنه لا كراهة في ذلك لأنه ليس

قرضاً حراً نفعاً. اه. (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳)

ملاوہ ازیں جیسا کہ ہم آگے چل کر واضح کریں گے: شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، پس اگر یہ شرط بالفرض فاسد ہو تو بھی عقد شرکت کی صحت پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا۔

دوسرا اشکال: درج بالا شرائط ثلاثہ کی پابندی سے آدمی اپنے طور پر سودی قرض دینے کے گناہ سے محفوظ رہ سکتا ہے لیکن کمپنی جب تمام شرکا سے سودی قرض لے کر سرمایہ کاری کرتی ہے تو دوسروں کے سود کی خواہش سے بچنے کی کیا راہ ہوگی؟ اگر اس کی کیا گارنٹی ہے کہ شرکا قرض دیں اور سود کی ناپاک شرط سے اپنے کو پاک رکھیں؟

ملاوہ ازیں کمپنیاں اپنے کاروبار میں حصص سے غیر منسلک سودی قرض کا بھی استعمال کرتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں اس کی وضاحت ہے۔ حصص سے منسلک قرض خود حصہ دار یا شریک کو دینا پڑتا ہے، اس لیے اسے اختیار ہوتا ہے کہ سود پر قرض نہ دے لیکن قرض تسکات کے عوامی اجرا میں غیر شرکا سود پر قرض دیتے ہیں اور کمپنی اس سے سرمایہ کاری کرتی ہے، اس سود کی ناپاکی سے کوئی بھی شریک اپنے آپ کو کیسے محفوظ رکھ سکے گا؟

بلفظ دیگر اسے یوں بھیجے کہ شرکت عتاق میں ہر شریک دوسرے کا وکیل اور خود موکل ہوتا ہے، یہی حال کمپنی کے شرکا کے عتاق کا بھی ہے۔ البتہ جب یہ شرکا کثرت رائے سے ہدایت کاروں کی انجمن تشکیل دے کر کمپنی کے امور کی ذمہ داری انھیں سونپ دیتے ہیں تو یہ وکیل نہیں رہ جاتے، وکیل صرف "ہدایت کار انجمن" ہوتی ہے۔

اور یہ شرکا صرف موکل ہوتے ہیں، وکیل کا فعل چوں کہ موکل کا ہی فعل ہوتا ہے، اس لیے کمپنی کا سودی قرض لینا نہ صرف کمپنی کا فعل ہے بلکہ اس کے موکل ان شرکا کا بھی فعل ہے، اس کی ذمہ داری دونوں کے سر یکساں طور پر عائد ہوتی ہے، جیسا کہ ان جزئیات سے ثابت ہوتا ہے:

● "لو استقرض أحد شريكی العنان مالا للتجارة لزمهما، لأنه تعلیق مال بمال فکان بمنزلة الصرف اه"۔ (خانیہ ص ۹۰۷، ج ۴)

● "و کلّ دين لزم أحدهما بتجارة و استقراض لزم الآخر اه"۔ ملخصاً الدر المختار: (قوله: واستقرض) هو ظاهر الرواية: بحر اه"۔ (رد المحتار ص ۳۳۹، ج ۳)

● "في الحامدية عن محيط السرخسي في فصل ما يجوز لأحد شريكی العنان: لو استقرض أحد هما مالا لزمهما، لأن الاستقراض تجارة و مبادلة معنی، لأنه يملك المستقرض، و يلزمه رد مثله فتشابه المصارفة أو الاستعارة، وألھما كان نقد علی صاحبه اه"۔ و مثله في الولوالجية، و كذا في الخانية من فصل شركة العنان اه"۔ (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة)

ان عبارات کا حاصل یہ ہے کہ شرکا کے عتاق میں سے ایک نے تجارت کے لیے کچھ مال قرض لیا تو یہ قرض دونوں شریکوں کے ذمہ لازم ہوگا، یہی ظاہر الروایہ ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قرض اپنے انجام کار کے لحاظ سے تجارت ہے کہ مال قرض کا مثل قرض سے ہمارا ہے اور تجارت کی تو کیل جائز ہے، لہذا یہ قرض دونوں پر لازم ہوگا کہ قرض لینے والا اپنی طرف سے اہل ہے اور اپنے شریک کی طرف سے وکیل۔

ان جزئیات سے معلوم ہوا کہ حصص سے غیر منسلک قرض کا سود ایسا متعدی مرض ہے جس سے کمپنی کا کوئی حصہ دار یا شریک نہیں بن سکتا اور اس ابتلا سے عام کا سبب چوں کہ کمپنی کی سرمایہ کاری ہے لہذا اثر کتب حصص حرام ہوئی۔

حل (۱): اگر یہ قول فقہی ہو کہ ایک شریک جو قرض لے گا وہ دوسرے کے ذمہ بھی لازم ہوگا تو پھر انکسار مذکور کا واقعہ کوئی صل نہیں، سوائے اس کے کہ یہ بتا دیا جائے کہ یہ حرمت صرف فعل تک محدود ہے، تجارت اور اس کے نفع میں اس کا کوئی اثر نہیں یعنی کمائی حلال ہوگی، رزق حلال ہوگا، البتہ شریک بننا جو ایک فعل ہے یہ حرام و گناہ ہوگا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ حرام کی تین قسمیں ہیں: (۱) حرام لعیبہ (۲) حرام لغیرہ وصفی (۳) حرام لغیرہ مجبور۔

حرام لعیبہ: وہ کام ہے جس کی ذات (ذاتی، یا شرعی) میں قبیح پایا جائے۔ بلطف دیگر وہ کام خود اپنی ذات کے لحاظ سے حرام ہو، جیسے زنا کاری، مباحات، چوری، غصب، رشوت، سود، جھوٹ، غیبت، کفر، شرک وغیرہ۔

حرام لغیرہ وصفی: وہ کام ہے جس کی ذات میں کوئی قبیح نہ پایا جائے بلکہ جس میں ایک دوسری چیز میں ہے جو اس کام کے وصف کی حیثیت سے اس کو لازم ہے اور کبھی اس کام سے اس کا انفکاک نہیں ہوتا۔ جیسے قربانی کے دنوں میں روزہ، کہ عام دنوں میں روزہ نہ صرف شروع بلکہ خدائے پاک کی بڑی عبادت ہے لیکن قربانی کے دنوں میں روزہ اس وجہ سے حرام ہے کہ یہ دن خدائے پاک کی طرف سے بندوں کی ضیافت کے ہیں اور روزہ رکھنے کا معنی اس ضیافت سے اعراض ہے اور اعراض کا یہ قبیح روزے کے وصف کی حیثیت سے اسے لازم ہے، کیوں کہ وقت روزہ کی تعریف کا جز ہے اور جز کا وصف کل کا وصف ہوتا ہے۔

حرام لغیرہ مجبور: اس کا مفہوم وہی ہے جو حرام لغیرہ وصفی کا ہے۔ دونوں میں فرق صرف یہ ہے کہ اس تیسری قسم میں قبیح کا کام کو وصف کی حیثیت سے لازم نہیں ہوتا صرف اس کے قرین و مجاور ہوتا ہے، اور کام سے قبیح کا انفکاک بھی ممکن ہوتا ہے، جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت، کہ خرید و فروخت اپنی ذات کے لحاظ سے مشروع ہے، اس میں کوئی قبیح نہیں لیکن یہ مشروع کام چوں کہ سہی جمعہ میں تاخیر کا سبب ہے، اس وجہ سے ناجائز ہے۔ یعنی کام جو "بیچنا و خریدنا" ہے وہ ناجائز ہے اور خرید و فروخت جائز ہے، لہذا اس کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حلال و طیب ہے۔

کمپنی میں سرمایہ کاری کا تعلق حرام کی تیسری قسم قبیح لغیرہ مجبور سے ہے۔ کیوں کہ کمپنی حصص اور قرض کے ذریعہ جو مال حاصل کرتی ہے خود وہ مال حلال و طیب ہے، پھر اس مال کے ذریعہ جو تجارت یا خرید و فروخت ہوتی ہے وہ بھی جائز و درست ہے، خود اس کی ذات میں کوئی قبیح نہیں کہ حلال و مملوک مال کا تبادلہ حلال و مملوک مال سے اس طور پر ہو کہ کوئی شرط فاسد مقارن لا عقد نہیں ہے، جو بھی شرط فاسد ہے، وہ قبل عقد ہے، جب کہ مقصد عقد صرف وہ شرط فاسد ہوتی ہے جو عقد سے مقارن ہو اور جو شرط عقد سے پہلے یا بعد ہو وہ مقصد عقد نہیں ہوتی تو حصص و قرض کے ذریعہ حاصل کیا ہوا مال حلال، تجارت حلال، اس سے جو نفع ہوا وہ بھی حلال۔ ہاں! سود کی شرط پر قرض لینا، دینا اور صرف نفع کی شرط پر ترجیحی حصص حاصل کرنا حرام ہے، یعنی فعل حصول حرام ہے لیکن ان ذرائع سے حاصل کیا ہوا نفع حرام نہیں کہ یہ مال ابھی نہ تو سود ہے اور نہ ہی وہ طے شدہ نفع ہے تو مال کی ذات خالص حلال ہوئی، پھر مقررہ میعاد پر قرض دہندہ کو سود دینا، اور اسے سود لینا، یوں ہی ترجیحی حصص کا شرط نفع لینا، دینا یہ حرام ہے۔ تو یہ حرمت کمپنی کی تجارت میں نہیں بلکہ اس سے مجاور ایک دوسری چیز میں ہے اور وہ ہے شرط فاسد اور ناجائز نفع و سود کا لین دین۔ اس لیے کمپنی کی تجارت حرام لغیرہ مجبور ہوئی۔ البتہ خود سود کا لینا، دینا حرام لعیبہ ہے اور یہ مال، غیبت، یوں ہی ترجیحی حصص میں طے شدہ نفع لینا، دینا بھی حرام ہے اور یہ مال بھی مال غیبت۔

اس تجربہ سے کمپنی میں سرمایہ کاری کا حکم عیاں ہو کر یہ سامنے آیا کہ سرمایہ کاری تو فی شخصہ جائز ہے، حلال ہے لیکن کسی

حصہ دار کے لیے صرف قرض اور قرض پر سود کی شرط، پھر بعد میں نفع اور سود کا لین دین یہ ناجائز ہے۔

نی ٹرس سرمایہ کاری کے جواز کا فائدہ صرف یہ ہے کہ اس سے شرکاء کو بونص حاصل ہوگا وہ ان کے لیے مال طلال و خیب ہوگا، اگرچہ ایک امر عارضی کی وجہ سے فعل شرکت ناجائز ہوگا، جیسے اذان جمعہ کے وقت خرید و فروخت سے حاصل کیا ہوا مال طلال و خیب ہے مگر نفس فعل یعنی خریدنا، بیچنا ناجائز ہے۔ یا جیسے حیض و نفاس کی حالت میں اپنی بیوی سے جماع ہو کر امر عارضی ناجائز ہے لیکن اس جماع سے اگر کوئی بچہ پیدا ہو تو وہ ثابت النسب ہے۔

حل (۲): یہ گفتگو بطور تنزیل اس تقدیر پر تھی کہ شرکت عثمان کے شرکاء باہم ایک دوسرے کے وکیل ہوتے ہیں، اس لیے کوئی بھی شریک تجارت کے لیے جو قرض لے گا وہ دوسرے شریک کا بھی قرض لینا قرار پائے گا اور اس کی ادائیگی اس کے ذمہ بھی لازم ہوگی مگر یہ مذہب کے دو اقوال میں سے ایک قول ہے۔

اور اس کے بالکل برخلاف مذہب کا ایک دوسرا قول یہ ہے کہ شریک کو اپنے دوسرے شرکاء کی طرف سے قرض لینے کا قطعی اختیار نہیں ہے اور یہی قول اصول مذہب کے مطابق ہے تو گو کہ کمپنی حصہ داروں کی وکیل عام ہے، لیکن اس کے عموم میں استقراض شامل نہیں، چنانچہ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے:

● "وإن وكل واحد منهما (أي من شريكي العنان) صاحبه بالاستئذنة لا يصح الأمر، ولا يحلک الاستئذنة علی صاحبه و يرجع المقرض علیه، لا علی صاحبه لأن التوكيل بالاستئذنة توكيل بالاستقراض، و التوكيل بالاستقراض باطل، لأنه توكيل بالتكدي". اه. (خانية ص ۹۰۶، ج ۴، فصل في شركة العنان، مطبع نول كشور لکناؤ - والخانية علی هامش الهندية ص ۶۱۴، ج ۳)

● "ولو أقر أحد الشريكين أنه استقرض من فلان ألفاً لتجارتهما يلزمه خاصة، وكذا لو أذن كل واحد منهما لصاحبه بالاستئذنة عليه يلزمه خاصة، حتى يكون للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع علی شريكه لأن التوكيل بالاستقراض باطل، فيستوي فيه الإذن وعدم الإذن". اه. (فتاویٰ قاضی خاں ص ۹۰۷، ج ۴، فصل في شركة العنان مطبع نول كشور لکناؤ - والخانية علی هامش الهندية ص ۶۱۶، ج ۳)

● "قال في الولو الحية: وإن أذن كل منهما لصاحبه بالاستئذنة عليه يلزمه خاصة، فكان للمقرض أن يأخذه منه وليس له أن يرجع علی شريكه وهو الصحيح، لأن التوكيل بالاستقراض باطل، فصار الإذن و علقه سواً". اه. (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة)

● "التوكيل بالاستقراض باطل حتى لا يثبت الملك للموكل". اه. (هدایہ ص ۱۶۴، ج ۳، قبیل باب الوكالة بالبيع والشراء)

ان تمام عبارات کا حاصل یہ ہے کہ قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا صحیح نہیں، لہذا اگر شریک یا کسی اجنبی نے دوسرے شریک یا اجنبی کو اس کام کے لیے وکیل بنایا تو یہ وکالت باطل ہوگی، عامہ کتب معتدہ میں بھی وکالت کے بیان میں بلا نقل اختلاف یہ صراحت موجود ہے۔

اس کی علت یہ ہے کہ قرض ابتداً ایک طرح کا احسان اور تبرع ہے۔ اور احسان و تبرع میں وکالت یا نیا ہت درست

نہیں ہوتی، جیسے بیک یا عہدہ مانگنے کے لیے وکالت کیج نہیں ہوتی کہ یہی ارجح تہرج و احسان ہے۔

یہاں یہ شبہ نہ کیا جائے کہ قرض انتہاء تجارت ہے کیوں کہ مثل قرض کی والہی کے وقت مبادلۃ المال بالمال تحقق ہو جاتا ہے، لہذا اس کی توکیل درست ہوتی چاہیے۔ کیوں کہ جب ابتداء میں قرض کی حیثیت محض تہرج و احسان کی ہے تو ابتداء میں ہی اس کی توکیل باطل ہوگئی اور بطمان کے بعد اس کی صحیح ناممکن۔ اسی لیے صاحب فتاویٰ ولوالیہ نے اسی کو صحیح بتایا، امام اہلبیت حضرت علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمۃ والرضوان نے اسے ترجیح دیا اور اسی کو مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے بھی لکھ دیا، اور یہی اصول مذہب کے مطابق ہے جیسا کہ امام فقیر انیس کاظمی خاں کی تعلیل سے ظاہر ہے اور جیسا کہ علامہ کتب مذہب میں باب الوکالت میں اس کی تصریح ہے۔ حضرت علامہ شامی رقم طراز ہیں:

"قلت: و يظهر من هذا أن في المسألة قولين، أحدهما ما مر عن المحيط من أن لكل من شريكه العنان الاستقراض، لأنه تجارة، أي مبادلة معنى. والثاني: عدم الجواز، ولو بصريح الإذن وهو الصحيح، لموافقته لقولهم: أن التوكيل بالاستقراض باطل لأنه توكيل بالتكدي. وببأنه أن الاستقراض تبرع ابتداء فكان في معنى التكدي أي الشحاذة، و يتفرع على ذلك أنه لو استقرض بالإذن وبهلك القرض بهلك عليهما على القول الأول. وعلى الثاني بهلك على المستقرض. لكن لا يخفى أن هذا لا ينافي ما مر عن الجواهر، لأن ما استقرضه أحدهما يملكه المستقرض لعدم صحة الإذن فينفذ عليه، فإذا أخذ المال و وضعه في مال الشركة و كان المال في يده يصدق فله أخذ نظيره لما قدمه المصنف أن الشريك أمين في المال فيقبل قوله بيمينه، و أما قوله: "و ليس له أن يرجع على شريكه" فذلك فيما إذا هلك القرض، فلا ينافي قبول قوله "أن بعض هذا المال قرض" و أراد أخذ نظيره، إذ لا رجوع في ذلك على الشريك. هذا ما ظهر لي في هذا المقام فاغتنم تحريره والسلام اه." رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل في الشركة الفاسدة

علامہ شامی کی اس تحقیق کا خلاصہ یہ ہے کہ:

(الف) شرکاء عینان میں سے کسی بھی شریک کو بحیثیت وکیل اپنے شرکا کی طرف سے قرض لینے کا اختیار

ہے یا نہیں؟۔

اس باب میں ائمہ مذہب سے دو قول منقول ہیں، ایک قول جواز کا ہے بحریہ ضعف دلیل کی وجہ سے ضعیف و مرجوح ہے۔ اور دوسرا قول عدم جواز کا ہے جو دلیل کی قوت کے لحاظ سے بہت مضبوط درجہ اور صحیح ہے اور یہی اصول مذہب کے مطابق ہے۔

(ب) اگر کسی شریک نے دوسرے شرکا کی اجازت سے ان کی طرف سے بھی قرض لے لیا تو اس کی ذمہ داری ان شرکا کے سر نہ ہوگی، کیوں کہ اس باب میں قول صحیح درانج پر ان کی اجازت اور توکیل کا عدم ہے، لہذا اس قرض کا ذمہ دار تھا وہی شریک ہوگا اور اس کی ذمہ داری قرض کی ادائیگی لازم ہوگی۔

(ج) شریک کے پاس جو کچھ مال ہے اس میں وہ امین ہے، لہذا اگر وہ کہتا ہے کہ میں نے فلاں فلاں سے اتنا مال قرض لے کر تجارت کے فروغ کے لیے اس میں ملا دیا ہے تو اس قول میں اسے امین و صادق قرار دیا جائے گا۔ جب اگر دوسرے شرکا کو اس کے قول سے اتفاق ہے یا اس کے پاس پوند ہے تو اس کے قسم کھانے بغیر اور بصورت دیگر قسم کھانے پر اسے

بہاوت ہوگی کہ مثل قرض مال شرکت سے نکال کر قرض ادا کر دے، کیوں کہ یہ شرکا سے مثل قرض کی وصولی نہیں ہے جو قول صحیح کے معنی ہیں بلکہ اس نے جو مال قرض ملایا تھا اس کا مالک تھا وہی تھا اور اسی کا مثل وہ مال شرکت سے نکال رہا ہے تو یہ دراصل اپنے ہی مال سے قرض کی ادائیگی ہوئی۔

(د) اگر مال شرکت اس کے پاس نہیں ہے یا مال قرض ہلاک ہو چکا ہے تو وہ مال شرکت سے اس قرض کی ادائیگی کے لیے ایک بائیں لینے کا نچا زندہ ہوگا، کیوں کہ یہ تو قرض کا زیادہ بار اپنے شرکا کے سر ڈالنا ہوگا حالاں کہ انہیں اس قرض سے کوئی واسطہ نہیں۔

مجدد اسلام کا فتویٰ: اب مجدد اسلام کے فتوے کا ایک اقتباس ملاحظہ کیجیے:

زید نے اپنے ملازم سے کہا کہ پچاس روپے مجھے کسی سے قرض لا دے، ملازم ایک مہاجن سے پچاس روپے قرض لایا، یہ واقعہ بیان کر کے آپ سے کچھ سوالات پوچھے گئے جن کا جواب دیتے ہوئے آپ نے یہ ارقام فرمایا:

”صورت مستفسرہ میں اگر نو کرنے یوں قرض مانگا تھا کہ..... میرے آقا کو پچاس روپے کی ضرورت ہے، مجھے قرض دے یا میرے آقا کے لیے مجھے پچاس روپے قرض دے تو مہاجن کا قرض نو کر کے ذمہ ہوا۔ رد المحتار میں ہے: فی جامع الفصولین: بعث رجلاً يستقرضه، فأقرضه فضاع في يده، فلو قال: أقرضني للمربى، ضمن رسولہ. والحاصل أن التوكيل بالأقراض سائر، لا بالاستقراض ولو أخرج وكيل الاستقراض كلامه مخرج الوكالة بأن أضافه إلى نفسه بقع للوكيل وله منعه عن أمره اه. قلت: وقالوا: إنما لم يصح التوكيل بالاستقراض؛ لأنه توكيل بالتكدي، وهو لا يصح. قلت: ووجهه أن القرض صله و تبرع ابتداءً فيقع للمستقرض إذا لا تصح النيابة في ذلك فهو نوع من التكدي بمعنى الشحاذة، هذا ما ظهر لي. اس صورت میں وہ روپے چھیننے اس کی (نو کر کی) ملک ہو چکے تھے، الخ“

(فتاویٰ رضویہ ص ۷۲، ج ۷)

ایک دوسرے مقام پر آپ رقم طراز ہیں:

”وکیل کو روپے قرض لینے کا اختیار نہیں، نہ قرض لینے پر توکیل روا، اگر لے گا خود وکیل ہی پر قرض ہوگا۔“

(فتاویٰ رضویہ ص ۳۲۸، ج ۶، اور آخر کتاب الشریک)

مجدد اسلام کے فتوے کے اس اقتباس سے یہ امور عیاں ہو کر سامنے آئے:

(الف) قرض لینے کے لیے کسی کو وکیل بنانا صحیح نہیں، باطل ہے۔

(ب) وکیل نے اگر قرض لے لیا تو اس کا مالک خود وہی ہوگا، لہذا اسے یہ اختیار حاصل ہوگا کہ وہ مال اپنے منہل کو نہ دے۔

(ج) اور اگر یہ مال قرض وکیل کے پاس سے ضائع ہو گیا تو اس کا ضامن بھی خود وہی وکیل ہوگا۔

غرض کہ جب اس باب میں قول صحیح رائج، حقار للفتویٰ یہی ہے کہ کسی بھی شریک کو اپنے شرکا کے عنان کی طرف سے بحیثیت وکیل بھی قرض لینے کا اختیار نہیں ہے اور اگر لے گا تو اس کا ذمہ دار تھا وہی ہوگا تو سودی قرض لینے پھر اسے سود کے ساتھ ادا کرنے کا گناہ صرف اور صرف اسی پر ہوگا (سود ادا کرنے کا گناہ تو سود دینے والے پر ہوگا، مگر سود لینے والے پر

سود کے لینے کا گناہ ہوگا اور خاص اس کے حق میں یہ مال غنیمت و ناپاک ہوگا (اور دوسرے شرکاء اس گناہ کی ناپاکی سے عمل پاک و منزہ ہوں گے۔

اس بحث کے تاظر میں جب ہم کمپنی کی مشترکہ تجارت اور مال شرکت میں انتظام کار شرکت کی طرف سے سودی قرض کے اخراجات کا حقیقت پسندانہ جائزہ لیتے ہیں تو یہ بات روز روشن کی طرح سے عیاں ہو کر سامنے آ جاتی ہے کہ کمپنی کے مساواتی حصص میں شرکت بازاریب جائز و درست ہے اور اس مشترکہ تجارت سے جو کچھ نفع حاصل ہوگا وہ سب حلال و طیب ہے کیوں کہ غیر انتظام کار شرکت سودی قرض کی امدت سے مکمل طور سے پاک و صاف اور طیب و طاہر ہیں۔

اور یہ امر تو پہلے ہی واضح کیا جا چکا ہے کہ سود کی شرط پر قرض لے کر جو مال تجارت میں شامل کیا جاتا ہے وہ مال ہلالہ مجرب سے پاک ہے، کیوں کہ وہ خود کوئی سود یا رشوت یا مال ناحق نہیں، لہذا کمپنی کی یہ تجارت بھی حلال اور اس کا نفع بھی حلال۔
والحمد للہ العزیز المتعال۔

اب تک ہم نے دو اشکالات کا حل پیش کیا ہے۔ ایک ”مساواتی حصص سے منسلک قرض تسکات“ کا اور دوسرے ”حصص سے غیر منسلک عوامی قرض تسکات“ کا۔ اب ہم بتوفیق تعالیٰ و توقیہ اس راہ کے بقیہ اشکالات کا بھی شرعی حل پیش کرتے ہیں۔

تیسرا اشکال اور اس کا حل: کمپنی کے حصص کی ایک قسم ”ترجیحی حصص“ ہیں جو مساواتی حصص کے ساتھ کمپنی کی تجارت میں لگائے جاتے ہیں، اور جیسا کہ پہلے بیان ہو چکا ہے ان حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری و عداوان پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔ تو ان کی وجہ سے مساواتی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری بھی ناجائز ہوگی کہ تجارت میں جائزہ حصص کے ساتھ یہ ناجائزہ حصص بھی ضم ہیں۔

اس اشکال کی بنیاد دو باتوں پر ہے:

ایک تو ترجیحی حصص کا عدم جواز اور دوسرے مساواتی حصص کے ساتھ ان کا انضمام۔

اب ہمیں اپنی فکر کو اس امر کی طرف مرکوز کرنا ہے کہ ترجیحی حصص کے عدم جواز کی وجہ کیا ہے؟

اس سلسلے میں یہ بات تو واضح کی جا چکی ہے کہ یہ حصص شرکت کے بالکل منافی و مہائن امر ہیں، کیوں کہ عقد شرکت میں تمام شرکاء نفع کے ساتھ ساتھ نقصان میں بھی شریک ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص والوں کو بھی یہی نقصان کے خطرے سے دو چار نہیں ہونا پڑتا بلکہ انھیں برابر ایک طے شدہ حصہ سے نفع ملتا ہے اور ساتھ ہی پورا اس المال بھی محفوظ رہتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ان حصص کی حیثیت اس مال کی ہے جسے دوسرے کو اس غرض سے دیا جاتا ہے کہ وہ اس سے اپنا کام چلائے پھر اسی کا منہل واپس کر دے اور ایسا مال فقہ کی اصطلاح میں ”قرض“ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے تو یہ حصص ”سرمایہ شرکت“ نہیں بلکہ ”سرمایہ قرض“ ہوئے۔ اور اس پر طے شدہ نفع اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے سود ہوا۔ اس لیے ترجیحی حصص ناجائز ہوئے اور نہیں اس مقام پر خدا سے کریم کا شکر ادا کرتا ہوں کہ اس بندہ ضعیف نے اپنی فہم ناقص سے جو رائے قائم کی ہے ٹھیک یہی مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق اتین بھی ہے۔ آپ نے اپنے ایک فتوے میں قدرے شرح و وسط سے یہ بات کیا ہے کہ ترجیحی حصص کی حیثیت قرض کی ہے اور اس پر طے شدہ نفع کی حیثیت سود کی۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۱۵، ۱۱۶، ج ۷)

اس فتوے پر مجھے اپنی تصدیق کے ایک عشرہ بعد اطلاع ملی۔ والحمد للہ تعالیٰ علیٰ توفیقہ و تدبیرہ۔

اب ہمیں سے اشکال مذکور کا حل بھی نکل آیا کہ جب یہ حصص اپنی حقیقت کے لحاظ سے "سودی قرض" ہیں تو ان کا حکم ایسا دینی ہوگا جو عوامی قرض تسکات کا ہے کہ عنوان بدل جانے سے حقیقت کا حکم تبدیل نہیں ہوتا اور جیسا کہ ہم ثابت کر آئے کہ عوامی قرض تسکات اور مساواتی حصص سے منسلک قرض تسکات کے تحت اور وہ مال کی ساری ذمہ داری کمپنی اور سود لینے والوں کے سر عائد ہوتی ہے اور عقد شرکت پر اس کا کوئی منفی اثر نہیں پڑتا، یوں ہی ترجیحی حصص کا بھی کوئی منفی اثر عقد شرکت پر نہ پڑے گا۔

چوتھا اشکال اور اس کا حل: شریک، کمپنی کے قرض کا حصص کی غیر ادا شدہ مقدار تک ذمہ دار ہوتا ہے۔ یہاں کہ یہ قرض سودی ہوتا ہے، اس لیے کمپنی سے مشارکت یک گونہ سودی قرض کی ذمہ داری قبول کرنے کے مترادف ہے جو ناجائز ہے تو اس حیثیت سے مساواتی حصص کے ذریعہ بھی کمپنی میں شرکت ناجائز ہوئی۔

اس اشکال کے حل کے لیے سب سے پہلے جدید طریقہ تجارت کا ایک انکشاف پڑھئے:

"مشترکہ سرمایہ کمپنی کی ایک بہت اہم خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کے ممبران یا حصہ داران کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔ کمپنی کے قرضوں کے لیے اس سے اتنا ہی روپیہ کسی وقت وصول کیا جاسکتا ہے جتنا کہ اس کے ذریعہ خریدے گئے حصصوں پر ادا نہیں کیا گیا، اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصی جائیداد کو کوئی خطرہ نہیں ہوتا۔" (سوال نامہ)

اس عبارت کا کھلا مطلب یہ ہے کہ کمپنی کے ذمہ کچھ قرض سے تو وہ اس قرض کی ادائیگی کے لیے اپنے حصہ داروں سے روپے وصول کرے گی، لیکن یہ روپے ان کی شخصی جائیداد اور املاک سے نہیں وصول کیے جائیں گے بلکہ حصہ دار نے جتنے روپے کے حصص سے کمپنی کی شرکت قبول کی ہے اور ان میں سے کچھ روپے ابھی تک کمپنی کو جمع نہیں کیے ہیں، یہی غیر جمع شدہ روپے کمپنی اس سے وصول کرے گی تو یہ تو شریک کی طرف سے اپنے حصہ کے بقیرہ روپے جمع کرنا ہوا، نہ کہ کمپنی کا قرض ادا کرنا ہوا، شریک تو ان کی طرف سے یہی نیت رکھے کہ وہ اپنے حصے کے بقیرہ روپے جمع کر رہا ہے، پھر ایسی صورت میں یہ کمپنی کے سودی قرض کی ادائیگی کی ذمہ داری قبول کرنا نہ ہوا، اب اسے کمپنی جن الفاظ سے بھی تعبیر کرے اس سے معاملہ کی صحت پر کوئی اثر نہ پڑے گا کہ وہ تعبیر محض بے حقیقت ہے۔

پانچواں اشکال اور اس کا حل: شریک اگر وقت مقررہ تک قسطوں کی پوری رقم نہ ادا کر سکے تو اسے غیر ادا شدہ قسطیں ادا کرنے کا ایک اور موقع دیا جاتا ہے، مگر ان بقایا قسطوں کی ادائیگی کے لیے سود بھی دینا پڑتا ہے۔ اور اگر کوئی وقت نہ دیکھ سکے بھی بقیرہ قسطیں نہ ادا کر سکے تو اس سے قبل ادا شدہ رقم ضبط کر کے شریک کا نام "رجسٹر حصہ داران" سے خارج کر دیا جاتا ہے، اس طرح حصص کی یہ ضابطگی مؤدبہ الی القمار ہوئی۔ یعنی حصص کی ضابطگی کے اس قانون کے پیش نظر کمپنی کی تجارت میں شرکت ایک طرح کا قمار ہے کہ سب رقم وقت مقررہ یا موندہ تک جمع ہوگئی تو جیت گئے، ورنہ ہار گئے اور وقت موندہ میں بقایا قسطوں کی ادائیگی تو ایک اور برائی "سود" کو بھی اپنے دامن میں لیے ہوئے ہے اور قمار و سود دونوں حرام ہیں، لہذا یہ شرکت بھی حرام ہوئی۔

وقت مقررہ و موندہ تک تمام قسطوں کی عدم ادائیگی کی صورت میں جمع شدہ اقساط کی ضابطگی ضرور مؤدبہ الی القمار ہے، لیکن یہاں قمار کی شکل سے پختا بہت آسان ہے، وہ یوں کہ عام طور پر کمپنی کے حصے بہت چھوٹی، چھوٹی رقم کے مقرر کیے جاتے ہیں مثلاً = 5/ روپے = 10/ روپے = 20/ روپے = 25/ روپے = 50/ روپے = 100/ روپے وغیرہ تاکہ امیر

اور غریب سب طبقتوں کے لیے یہ رقم سوزوں رہے تو آدمی کے پاس جتنی وسعت ہو اتنی ہی حصے کی شرکت وہ قبول کرے۔
 حصص کی فضیلت کا سوال زیادہ تر یوں پیدا ہوتا ہے کہ ایک معمولی پونجی کا آدمی مثلاً 100 روپے والے پچاس حصص خرید لے تو
 ظاہر ہے کہ اس کے لیے چند اقساط میں پانچ ہزار روپے جمع کرنا نہایت دشوار گزار کام ہے اور ایسی صورت میں نوبت حصص کی
 فضیلت تک پہنچ سکتی ہے۔ وہ اگر اپنی پونجی کا خیال کر کے مثلاً پانچ روپے والے پانچ حصص خریدنے پر اکتفا کرے تو یہ نوبت
 نہ آئے گی۔ تو اس کا ایک **حل** تو یہ ہے کہ حصہ دار اپنی وسعت کے لحاظ سے کم سے کم روپوں کے حصص لے۔ دوسرا
حل یہ ہے کہ کوشش اس بات کی کرے کہ جتنے روپے کے حصص اسے لینے ہیں وہ سب فضیلتی یک مشت ادا کر دے اور کمپنی کے
 آئین کی رو سے فضیلتی حصص جمع کرنے کی گنجائش ہے جیسا کہ طریقہ تجارت کی اس عبارت سے مستفاد ہوتا ہے۔
 ”جو رقم کمپنی کی طلب کی ہوئی رقم سے زائد وصول ہوتی ہے وہ فضیلتی آتی ہوئی اور جو رقمیں وصول نہیں ہوتیں وہ ہتھکڑیا
 قسطیں کہلاتی ہیں۔“ (سوال نامہ)

ان احتیاطوں کے باوجود بھی اگر شریک کی شہمی قسمت سے اس پر کوئی ایسی افتاد آ پڑی کہ وہ ہتھکڑیا قسطیں جمع نہ کر سکا
 اور جمع شدہ رقم ضبط ہو گئی تو یہ ایسے ہی ہوگا جیسے بسا اوقات کسی تاجر کی رقم کسی خان کے یہاں ڈوب جاتی ہے تو اسے قمار نہ
 کہیں گے۔ علاوہ ازیں تمام قسطوں کی عدم ادائیگی کی صورت میں مال شرکت کی فضیلت کی حیثیت شرط قاعدہ کی ہے اور شرکت
 شرط قاعدہ سے فاسد نہیں ہوتی، جیسا کہ ہم من قریب ان شاء اللہ واضح کریں گے۔

رہ گئی یہ بات کہ اگر کوئی حصہ دار مدت موعده میں ہتھکڑیا قسطیں جمع کرتا ہے تو اس کے ساتھ اسے لازمی طور پر سود بھی
 دینا پڑتا ہے جو حرام قطعی ہے۔

اس سلسلے میں عرض ہے کہ یہ فی الواقع ایک صحیح چیز کی لحاظ تعبیر ہے۔ آپ خود غور فرمائیں کہ ہتھکڑیا قسطوں کے ساتھ دی
 جانے والی اضافی رقم سود کیوں کر ہوگی جب کہ سود کا تحقق عقود و معاوضہ یعنی عقد بیع و عقد قرض کے ساتھ خاص ہے اور اسی لیے
 سود کی دو ہی بنیادی قسمیں بھی ہیں، ربا و القرض اور ربا و البیع۔ اور یہ اقساط دونوں طرح کے عقود میں سے کسی سے بھی متعلق
 نہیں، بلکہ یہ تو ابتدا و انہامال جمع کر کے شریک بنتا ہے، اب اگر کوئی دس روپے کے بجائے ۲۰ روپے ادا کر کے شریک بنے تو یہ
 زائد دس روپے سود نہ ہوں گے بلکہ یہ ایک طرح سے شخص کا گراں قدر پر اجرا ہوگا جو جائز ہے، جیسا کہ ہم ان شاء اللہ آگے
 چل کر اس پر روشنی ڈالیں گے۔

چھٹا اشکال اور اس کا حل: شریک کو یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ اپنا مال جب چاہے واپس لے کر
 شرکت ختم کر دے، لیکن کمپنی کے شریک کو مال شرکت واپس لینے کا اختیار نہیں رہتا، تو ایک طرح سے یہ ایک صاحب عقل
 انسان کو حجر کے اسباب شش کے بغیر مجبوراً تصرف کرنا ہوا، نیز عدم واپسی کی شرط مفضی الی المصارعة ہے کہ جب کبھی شریک
 اپنا مال واپس لینا چاہے گا تو کمپنی اپنے آئین کی رو سے انکار کر دے گی اور یہ مطالبہ انکار نزاع کی شکل اختیار کر سکتا ہے۔

علاوہ ازیں انسان کو ایک دستور وضع کر کے اپنے مال کی عدم واپسی کے سلسلے میں مجبور کر دیا گیا ہے تو یہ ایک طرح
 سے ملک غیر میں بلا اذن غیر تصرف ہوا۔ البتہ یہ تصرف بے اذن غیر مالک کے مطالبہ واپسی کے بعد سے ہوگا اور ان تمام امور
 سے احتراز واجب ہے کہ یہ سب کے سب ناجائز و مفسد عقد ہیں۔

لیکن تاہل کے بعد یہ اشکالات بھی اپنی جگہ قائم نہیں رہتے، کیوں کہ شرکت معینہ مدت تک کے لیے بھی ہوتی ہے اور

غیر متعین مدت تک کے لیے بھی، چنانچہ بہارِ شریعت میں ہے:

”شرکت عنان میں یہ ہو سکتا ہے کہ اس کی میعاد مقرر کر دی جائے، مثلاً ایک سال کے لیے ہم دونوں شرکت کرتے ہیں۔“ (ص ۲۹، حصہ دوم)

اور مختار میں ہے: ونصح (شرکۃ العنان) عائشا و خاتشا و مطلقا و موقتا ھ۔

رد المحتار میں ہے: ثم اذا وقتها فهل تنوقت بالوقت حتی لا تبقى بعد مضيه؟ فيه روايتان كما في نوقت الوكالة، و تمامه في البحر عن المحيط، ولم يذكر ترجيحها و حزم في الخالية بأنها تنوقت. ھ۔ (ص ۳۵۱، ج ۳)

کمپنی کی شرکت غیر متعین مدت تک کے لیے ہے اور وہ مدت ہے کمپنی کا انفساخ و خاتمہ۔

انفساخ کے وقت قرض وغیرہ کی ادائیگی کے بعد جو رقم بچتی ہے وہ تمام شرکا کو واپس کر دی جاتی ہے بلکہ بسا اوقات درمیان میں بھی قانونی کارروائی کے بعد واپس کر دی جاتی ہے۔

جدید طریقہ تجارت میں ہے:

”حصہ میں لگی رقم کمپنی کی زندگی میں عام طور پر نہیں لوٹائی جاتی ہے اور اگر لوٹائی جاتی ہے تو قانونی کارروائی کے بغیر واپس نہیں ہوتی۔“ (سوال نامہ)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ کمپنی کی شرکت میں بھی مال شرکت واپس کر دیا جاتا ہے۔ البتہ اس واپسی کے لیے دو طریقے مقرر ہیں:

● ایک یہ کہ اگر کوئی کمپنی کی زندگی میں ہی واپس لینا چاہتا ہے تو اپنا حصہ فروخت کر کے اپنی رقم واپس کر لے اور یہ فروخت کوئی مشکل نہیں۔

● دوسرے یہ کہ اصل شریک یا اس کے ورثہ شرکت کو باقی رکھیں جب کبھی کمپنی کا خاتمہ ہو تب واپس لیں۔ یہاں یہ

امروا رخ رہے کہ شریک کو اصل جمع شدہ رقم واپس نہیں ہوتی بلکہ مثل رقم ہی واپس ہوتی ہے اور اپنے حصص کی فروخت کی صورت

میں بھی وہ مثل رقم واپس مل جائے گی۔ یوں ہی کمپنی کے انفساخ کی صورت میں بھی وہی مثل رقم واپس ملے گی۔ تو یہاں مال

شرکت کی واپسی کا دروازہ بند نہیں ہے اور نہ ہی شریک کے مطالبہ واپسی کا اختیار مسلوب ہے، بس اس میں کچھ مصالح کے پیش

نظر یہ ترتیم کی گئی ہے کہ واپسی اور مطالبہ واپسی کے طریقوں میں کچھ جدت لا دی گئی ہے اور اس جدت کا صاحب عقل انسان

کے مجبور قرار دینے سے قطعی کوئی تعلق نہیں ہے، کیوں کہ مجبور انصاف انسان خرید و فروخت نہیں کر سکتا اور یہاں شریک کو اپنے

حصص کی بیع و شرا کی مکمل آزادی ہے۔ یوں ہی یہاں انسان اپنے مال کی عدم واپسی کے سلسلے میں قانوناً مجبور بھی نہیں ہے بلکہ

قانون تو اس کی اجازت دے رہا ہے۔ ہاں! یہ اجازت حصص کی فروخت کی صورت میں ہے یعنی شریک پابند ہے کہ وہ حصص کو

فروخت کر کے ہی بخش مال واپس لے سکتا ہے لیکن یہ انسان کی کوئی ایسی مجبوری نہیں جو اس کے اذن و رضا سے بالکل خالی ہو۔

نور فرمایئے کیا کمپنی کے آئین نے اسے کمپنی کی شرکت پر مجبور کر دیا ہے؟ ایسا ہرگز نہیں بلکہ انسان اپنی رضا سے کمپنی

کی شرکت قبول کر رہا ہے تو مال کی واپسی کا جو طریقہ ہے وہ اس کے حق میں خود اس کے اذن و رضا سے نافذ ہوا، یعنی اس پر عمل

آوری میں اس کی مجبوری یا اضطراب نہیں ہے بلکہ یہ سب اس کی دلالت رضا و اذن سے ہے، اس کے برخلاف اپنے حق کے احیاء

اثبات کے لیے گراں قدر سرکاری اسٹامپ خریدنا انسان کی واقعی جمہوری ہے کہ ملکی قانون کے تحت کوئی بھی آدمی اپنی کوئی جائیداد اپنے نام کے ساتھ خاص کرنا چاہے یا اپنے حق کے احیاء و اثبات کے لیے کوئی استغاثہ کرے تو یہ اسی وقت ممکن ہے جب کہ وہ سرکاری اسٹامپ کو استعمال کرے ورنہ نہ تو اس کا دعویٰ مسوع ہوگا، نہ اس کا قبیح نامہ منظور ہوگا اور اس طرح اس کی جائیداد اور اس کا حق اس کے لیے محفوظ رہنے کے بجائے ظالموں اور غاصبوں کے ظلم و تعدی کی بجھٹ چھڑ جائیں گے۔ تو یہاں انسان اپنے املاک کے تحفظ اور احیاء و اثبات حق کے لیے مجبور ہے اور مظہر ہے کہ وہ گراں قدر سرکاری اسٹامپ خریدے اس لیے یہاں یہ بات حق بجانب ہے کہ یہ خریداری اس کی رضا سے نہیں۔

لیکن کمپنی کی شرکت کے مسئلہ میں اسے کون سی جمہوری پیش آئی کہ اس کو تا چار یہ شرکت قبول کرنی پڑی؟ کیا اگر وہ یہ عقد شرکت نہ کرتا تو اس کے املاک محفوظ نہ رہتے؟ اس کی جائیداد پر ظالموں کا قبضہ ہو جاتا یا وہ اپنے حق کے احیاء و اثبات سے عاجز رہ جاتا؟

واقعہ یہ ہے کہ یہ کچھ بھی نہ ہوتا، اس لیے یہاں انسان کمپنی کی شرکت پر مجبور نہیں ہے بلکہ مختار ہے کہ چاہے تو کمپنی میں شرکت کرے اور چاہے تو نہ کرے۔ لہذا ایسے اختیار آدمی کے ماحول میں جب وہ کمپنی سے عقد شرکت کرے گا تو یہ اس بات کی ملکی و دہلی اور واضح قرینہ نہ ہوگا کہ وہ اپنے حصے کی فرد و خصل کے واسطے سے اپنے مال کی واقعی پر رضامند ہے۔ اس لیے اس مال میں کمپنی کا تصرف بھی کسی ملک غیر میں بلا اذن تصرف نہ قرار پائے گا اور نہ ہی اس کی وجہ سے شریکین کے درمیان بھی نزاع کی گنجائش ہوگی اور وہ بھی خاص کر اس صورت میں کہ یہ شرط کمپنی کی دنیا میں متعارف ہو چکی ہے اور شرط متعارف بھی نہیں مفسد عقد نہیں ہوتی۔ علاوہ ازیں بطریق حزل اگر کمپنی کی زندگی میں مال شرکت کی براہ راست عدم واپسی کی شرط ناجائز و فاسد ہو تو بھی عقد شرکت کی صحت پر اس کا کوئی ری ایکشن نہ ہوگا، کیوں کہ عقد شرکت کا شمار فقہانے ان عقود سے کیا ہے جو شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتے، چنانچہ تحقیق علی الاطلاق حضرت امام ابن اہمام فرماتے ہیں:

”و فی الخلاصة: ما لا یبطل بالشروط الفاسدة ستة و عشرون الطلاق و الخلع و الهبة و الشرکة و المضاربة اھ۔ ملخصاً۔ (فتح القدیر ص ۸۱، ج ۶)

امام فقیہ انفس قاضی خاں رقم طراز ہیں:

”ولو تفاوتا فی المال فی شرکة العنان و شرطاً الربیع و الوضیعة نصفین۔ قال فی الكتاب: الشرکة فاسدة۔ قالوا: لم یرد محمد رحمہ اللہ تعالیٰ بهذا فساد العقد و إنما أراد به فساد شرط الوضیعة؛ لأن الشرکة لا یبطل بالشروط الفاسدة اھ۔ (فتاویٰ قاضی خاں، ص ۹۰۵، ج ۲، فصل فی شرکة العنان، مطبع نول کشور لکناؤ۔) و الخاتمة علی هامش الہندیہ ص ۶۱۳، ج ۳

ان جزئیات سے یہ عیاں ہو گیا کہ کمپنی کی زندگی میں براہ راست مال شرکت کی عدم واپسی کی شرط اگر بالفرض فاسد ہو تو بھی شرکت عقد فاسد نہ ہوگی بلکہ صحیح رہے گی۔

ساتواں اشکال اور اس کا حل: کمپنی میں سرمایہ کاری اگر شرکت ہے تو شریک کی موت اور اس کے بیٹوں ممتد کی وجہ سے وہ باطل ہو جانی چاہیے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہونا چاہیے جیسا کہ درختی میں ہے۔
”و یبطل الشرکة ای شرکة العقد بموت أحدھما أو بجنونہ مطلقاً اھ۔ ملخصاً۔

روا کر میں ہے: قال ط: و ظاهره أنه لا يحكم بالفسخ إلا بإطلاق الجنون و هو مقرر بشهر أو نصف حول على الخلاف له. (ص ۳۵۱، ج ۳)

حالات کی کمپنی کے آئین کی رو سے اس میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

یہ سچ ہے کہ شریک کی موت کے بعد اس میں وراثت جاری ہوتی ہے اور جنون کی صورت میں اس کے مال کی ولایت اس کے ولی مال کو حاصل ہوتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ شرکت ختم بھی نہیں ہوتی۔ ان صورتوں میں شرکت ختم ہونے کی صراحت اور اشارہ تو خود کمپنی کے آئین میں موجود ہے چنانچہ ”جدید طریقہ تجارت“ میں ہے:

حسب ذیل صورتوں میں کمپنی کی گھبری ختم ہو جاتی ہے۔

(۱) اگر کوئی حصہ دار اپنے سارے حصص فروخت کر دے (۲) اگر حصہ دار کی موت واقع ہو جائے الخ۔۔

(سوال نامہ)

تیز اسی میں ہے:

”حصص کے انتقال سے مراد حصص کی جائداد کی منتقلی بذریعہ قانون ہے۔ دوسرے الفاظ میں حصص کے انتقال کا یہ مطلب ہے کہ حصص کی ملکیت قانونی نمائندوں مثلاً ورثہ، وصی (جس کے پر وصیت نامہ کی تعمیل ہو) اور دیگر قانونی جانشینوں کے ہاتھوں اصل مالک کی موت واقع ہونے یا پاگل ہونے پر منتقل کر دی جائے گی۔“ (سوال نامہ)

پہلی عبارت میں شرکت کے منحل ہونے کی صراحت اور دوسری عبارت میں اس کا اشارہ ہے، کیوں کہ انتقال حصص کی ضرورت اسی وقت ہوگی جب کہ شرکت منحل ہو چکی ہو۔ ہاں! یہ شرکت تمام شرکا کے حق میں منحل نہ ہوگی، بلکہ صرف اور صرف اسی شریک کے حق میں منحل ہوگی جسے جنون لاحق ہو لیا اس کی موت واقع ہوئی اور بقیہ شرکا کی شرکت برقرار رہے گی اور اس میں کوئی محذور شرعی نہیں، چنانچہ شامی میں ہے:

”قلو كانوا ثلاثة فمات أحدهم حتى انفسخت في حقه لا تنفسخ في حق الباقين۔ (بحر عن الظهيرية ص ۳۵۱، ج ۳)

شریک کی موت کے بعد اس کے ترکے کے مالک اس کے ورثہ ہوئے تو اس لحاظ سے مال شرکت کے مالک بھی اس کے ورثہ ہوئے۔ اب یہ ورثہ اپنی رضا سے اپنے مورث کے حصص اپنے نام بذریعہ قانون منتقل کراتے ہیں تو یہ اپنے مورث کی جگہ شریک اور حصہ دار ہوئے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ دراصل عقد شرکت میں یہاں وراثت نہیں جاری ہوئی، وراثت تو ترکے میں جاری ہوئی ہے اور اس ترکے کے ذریعہ وارث نے کمپنی کی شرکت قبول کر لی تو جدید عقد شرکت وجود میں آگیا اور ایسا شرعاً بھی جائز و درست ہے کما لا يخفى على خدام الفقه.

انہوائ اشکال اور اس کا حل: اس اشکال کا تعلق براہ راست بیع کے جوہری ارکان یعنی بدلیں سے ہے، اس لیے یہ سچا ہے خود بہت اہم اور بنیادی اشکال ہے۔

حصہ داروں کا جمع شدہ حصہ کمپنی کے آغاز کار میں ”روپے کی شکل“ میں ہوتا ہے اور مال تجارت و اثاثہ جات کی فراہمی کے بعد محتاج ہو جاتا ہے۔

● جب تک یہ حصہ روپے کی شکل میں ہو اس کی بیع روپے کے بدلے میں قیاساً ناجائز ہونی چاہیے کیوں کہ روپے کی بیع جب روپے کے بدلے میں ہو تو اس کی صحت کے لیے افتراق ابدان سے پہلے تقاضا بدلین ضروری ہے۔ اگر ایک نقد ہو اور دوسرا ادھار، تو یہاں رہا النسبہ کا تحقق ہوگا، اس لیے یہ بیع حرام و فاسد ہوگی، صاحب ہدایہ "معین قاضیوں کے ہاتھ تبادلاً" کے جواز پر روشنی ڈالتے ہوئے بطور استثنافرماتے ہیں:

"بخلاف ما إذا كانا بغير أعينهما؛ لأنه كالبيع بالكالي، وقد نهي عنه، وبخلاف ما إذا كان أحدهما بغير عينه؛ لأن الجنس بانفراده يحرم النسبة، اهـ، ملخصاً۔" (ہدایہ ص ۶۵، ج ۳)

● اور اگر متاع کی بیع روپے کے بدلے میں ہو تو بھی قیاس کا تقاضا یہی ہے کہ یہ بیع بھی ناجائز و فاسد ہے، کیوں کہ کمپنی کے متاع و اثاثہ جات میں اس کا حصہ کتنی مقدار ہے یہ معلوم ہے اور معلوم ہونے کی بیع ناجائز و فاسد ہوتی ہے۔ تنویر الابصار، دور مختار و شامی میں ہے:

"وشرط لصحته معرفة قدر مبيع و لمن إلخ، تنویر، در، ككز حنطة، و خمسة دراهم، أو أكثر حنطة، و فخرج ما لو كان قدر المبيع مجهولاً أي: جهالة فاحشة فإنه لا يصح"۔ (شامی ص ۶۶، ج ۴)

لیکن استثنائاً یہ دونوں طرح کی "بین جائز و درست ہیں۔

روپے کے بدلے میں دوپے کی بیع کے جواز کی توجیہ:

(۱) روپے کے بدلے میں روپے کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ مشتری کا روپے پر قبضہ نہیں اور یہ عدم قبضہ رہا النسبہ کا سبب ہوتا ہے۔ لیکن اس معاملہ کی صحیح صورت حال کا بغور جائزہ لینے سے یہ امر عیاں ہو کر سامنے آ جاتا ہے کہ یہاں مشتری کی طرف سے قبضہ تحقق ہو جاتا ہے، کیوں کہ روپے کا تبادلہ روپے سے اس وقت تحقق ہوتا ہے، جب کمپنی کے آئین کے مطابق ضروری کارروائی کے بعد حصص کی سند مشتری کے حوالہ کر دی جاتی ہے، چنانچہ جدید طریقہ تجارت میں ہے:

"حصص سرٹیفکیٹ کی منتقلی" منتقلی فارم" پر درخواست آنے، منتقلی کی رجسٹری کرنے، بورڈ کے ذریعہ منتقلی کی منظوری دینے اور ممبران کے رجسٹر میں اندراج کرنے پر مکمل ہوتی ہے۔" (ص ۱۹۱، ج ۱)

نیز اسی میں ہے:

"جن لوگوں کے پاس حصص کے سرٹیفکیٹ ہوتے ہیں وہ کمپنی کے ممبران ہوتے ہیں۔" (طریقہ تجارت

ص ۱۹۳، ج ۱، کالم نمبر ۱)

ظاہر ہے کہ اس کارروائی کے بعد مشتری کی کمپنی کا یہ حصہ دار ہو جاتا ہے اور کمپنی اب "بائع" کے بجائے اس سے حصہ دار کی وکیل عام ہوتی ہے جس کا دائرہ عمل خصوصاً بیع، شراء، قبض سب کو محیط ہے تو کمپنی اپنے نئے شریک کی وکیل قبض بھی ہوتی، جیسا کہ گذشتہ اوراق میں اسے ثابت کیا گیا ہے اور صحت بیع کے لیے معنی پر خود مشتری کا قبضہ ضروری نہیں بلکہ اس کے وکیل قبض کا قبضہ بھی کافی ہے اور ما نحن فیہ میں اس کے وکیل قبض یعنی کمپنی کا قبضہ پہلے سے ہی تحقق ہے۔

(۲) یہاں یہ حیلہ بھی ممکن ہے کہ حصص کا بائع "مشتری" ہو جائے اور حصص کا خریدار بائع ہو جائے دو بایں طور کہ حصص کا خریدار جن روپوں کو کمپنی کی حیثیت سے دینا چاہتا ہے، انھیں اشارہ کے ذریعہ معین کر کے متاع بنا دے مثلاً ان روپوں کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہے کہ "میں نے خاصاً ان روپوں کو تیرے ہاتھ ان روپوں کے بدلے میں بیچا جو حصص

کی شکل میں کہنی میں جمع ہیں۔ ان کی مقدار بھی ظاہر کر دے اور حصص کا بائع اس ایجاب کو قبول کر لے، تو یہ کہنی میں جمع شدہ حصص والے روپوں کے بدلے میں معین روپوں کی بیع ہوئی جن کی شمیئہ بوجہ تعین اب باطل ہو چکی ہے اور وہ ثمن اصطلاحی کے بجائے عرض و متاع ہو چکے ہیں۔ تو یہ فی الواقع متاع کی بیع ہوگی جس کی صحت کے لیے ثمن پر مشتری یا اس کے وکیل کا بلا تاخیر، فوری قبضہ شرط نہیں ہے۔ اب کاغذات کی خانہ پری جس طور پر بھی ہو۔ اس سے اس عقد کی صحت پر کوئی مضرت اثر نہ پڑے گا، کیوں کہ عقود میں اعتبار زبانی معاہدے اور ایجاب و قبول کا ہے، نہ کہ کاغذ کی خانہ پری کا، پھر چون کہ ثمن پر اس کے وکیل یعنی کہنی کا قبضہ ہے جسے معاہدہ کی رو سے اس میں تجارت کی اجازت ہے، اس لیے تسلیم بیع کے بعد تسلیم ثمن بھی ہو گیا۔ ہدایہ میں ہے:

”قال: و يجوز بيع الفلوس بالفلسين بأعيانهما عند أبي حنيفة و أبي يوسف لهما: أن الثمنية في حقهما تثبت باصطلاحهما، إذ لا ولاية للغير عليهما، فتبطل باصطلاحهما، وإذا بطلت الثمنية تعين بالتعيين ولا يعود وزنًا لبقاء الاصطلاح على العقد الخ.“ (الهداية ص ۶۵، ج ۳، باب الربوا)

(۳) یہ گفتگو بطور تنزیل اس تقدیر پر تھی کہ اثمان اصطلاحیہ مثلاً کاغذ کے نوٹ، روپے اور دھات کے پیسوں کی باہم بیع کی صحت کے لیے افتراق ابدان سے پہلے عوضین میں سے ہر ایک پر قبضہ ضروری ہے جیسا کہ ہدایہ کی عبارت کا ظاہر مفاد یہی ہے لیکن حقیقت و واقعہ یہ ہے کہ اثمان اصطلاحیہ کی ہم جنس کے ساتھ بیع کے جواز و صحت کے لیے صرف ایک طرف سے کسی عوض پر قبضہ کافی ہے اور اتفاقاً بعض بدلیین کوئی ضروری نہیں، یہی مجدد و عظیم امام احمد رضا قدس سرہ کی تحقیق انیق ہے جیسا کہ آپ فرماتے ہیں:

”وفي تصوير الأبخار، والدر المختار: باع فلوماً بمثلها، أو بدرهم و بدنانير، فإن نقد أحدهما حاز. وإن تفرقا بلا فسخ أحدهما لم يجرأه. و بالجملة فالمسألة ظاهرة، و النقول متوافرة وإن خالفها العلامة فارئ الهداية في فتاواه.“ (الفتاوى الرضوية ص ۱۵۰، ج ۷، رسالہ کفیل الفقہ).

نیز حضرت مجدد درقم طراز ہیں:

”اب میں کہتا ہوں، اور اللہ ہی سے توفیق ہے۔ تم پر ظاہر ہے کہ دونوں طرف سے تعین کی شرط اموال رہا میں ہے اور یہ وہ چیزیں ہیں جو ناپ یا تول سے کہتی ہیں، نہ وہ کہ کنتی سے جیسا کہ فتح القدیر وغیرہ کے باب السلم میں تصریح ہے جہاں کہ فرمایا یہ صرف اموال رہا میں منع ہے جب کہ اپنی جنس کے ساتھ بیچ جائیں اور گن کر بکنے کی چیزیں اموال رہا میں سے نہیں۔ اح۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۵۲، ج ۷)

اس کے بعد آپ نے یہ تحقیق فرمائی ہے کہ پیسوں کی باہم بیع میں ایک طرف یا دونوں طرف سے تعین کی شرط اس لیے نہیں ہے کہ یہاں رہا کا حقیق ہوگا بلکہ یہ شرط دوسری علت کے باعث ہے۔ تفصیل کے لیے اصل کتاب کا مطالعہ فرمائیں۔ (ملاحظہ ہو فتاویٰ رضویہ ص ۱۵۵، ج ۱)

دوبے کے بدلے میں متاع مجہول کی بیع کے جواز کی توجیہ: کہنی میں گئے شریک کے حصہ متاع کی بیع اس لیے ناجائز ہے کہ شریک کا حصہ متاع مجہول ہے لیکن اس کے جواز کی وجہ یہ ہے کہ جب سرحد فقہاء و جہالت متاع بیع ہوتی ہے جو فریقین کے درمیان باعث نزاع ہو کر مانع تسلیم و تسلیم ہو جائے یعنی تسلیم بیع و ثمن

جو واجب ہے اس سے جو جہالت مانع ہو جائے وہ منسحق ہوتی ہے لیکن یہاں کچھنی کے دستور کے مطابق تسلیم بیع کی حاجت ہی نہیں پیش آتی تو پھر یہاں نزاع باہمی اور منع تسلیم کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا جس کی وجہ سے بیع فاسد ہو۔ ہدایہ میں ہے:

● لأن التسلیم والتسلم واجب بالعقد، وهذه الجهالة مفضية إلى المنازعة، فيمتنع التسلیم والتسلم، وكل جهالة هذه صفتها تمنع الجواز، هذا هو الأصل اهـ. (ص ۴، ج ۳)

● ہدایہ میں ہے: إن محض التملك لا يبطل بجهالة لعدم الحاجة إلى التسلیم اهـ. (ص ۷۸، ج ۳)

● ہدایہ میں ہے: إن الجهالة في الإسقاط لا تقضي إلى المنازعة وإن كان في ضمنه التملك لعدم

الحاجة إلى التسلیم فلا تكون مفسدة اهـ. (ص ۳۲، ج ۳، قبیل باب البیع الفاسد)

● فتح القدیر میں ہے: بخلاف التملك، فإن جهالة المملک فيه تمنع من التسلیم فلا ترتب فائدة

التصرف عليه، وأما الإسقاط؛ فإن الساقط تملک، فلا يحتاج إلى تسلیم، فظهر أن المبطل لتملك

المجهول ليس بالجهالة، بل عدم القدرة على التسلیم، ولذا جاز بيع فقير من صيرة اهـ. (ص ۳۹، ج ۶)

● نیز ہدایہ میں ہے: يجوز بيع الطعام والحبوب مجازة؛ لأن الجهالة غير مانعة من التسلیم والتسلم

فشابه جهالة القيمة اهـ. (ص ۶۵، ج ۳)

● رد المحتار میں ہے: قالوا: لو باعه جميع ما في هذه القرية، أو هذه الدار، والمشتري لا يعلم ما فيها لا

يصح لفحش الجهالة. أما لو باعه جميع ما في هذا البيت فإنه يصح؛ لأن الجهالة بسيرة، قال في

القنية: إلاً إذا كان لا يحتاج معه إلى التسلیم والتسلم فإنه يصح بدون معرفة قدر المبيع، كمن أقر أن في يده

متاع فلان غصبا أو ودعة ثم اشتراه جاز، وإن لم يعرف مقداره اهـ. (رد المحتار ص ۵۲۹، ج ۴)

ان نصوص سے ثابت ہوا کہ جہاں بیع کے تسلیم و تسلیم کی حاجت نہ ہو وہاں جہالت بیع منسحق نہیں ہوتی۔ اس

کا صریح جزئیہ بخارج کا یہ مسئلہ بھی ہے کہ میت نے ترکہ میں کچھ دین نہیں چھوڑا اور جو متاع کیلی یا وزنی چھوڑی ہے اس

کی مقدار معلوم نہیں اور ایک وارث نے متاع سے کوئی کیلی یا وزنی چیز لے کر بقید ورثہ سے بخارج کر لیا تو یہ بخارج صحیح و

درست ہے، حالاں کہ ترکہ سے اپنے حصے کے عوض کچھ لینا صحیح ہے اور یہاں بیع مجہول ہے، کیوں کہ متاع کی مقدار معلوم

نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

”ولو لم يكن في التركة دين، وأعيانها غير معلومة والصلح على المكيل والموزون، قيل: لا يجوز“

لا احتمال الربوا، وقيل يجوز؛ لأنه شبهة الشبهة. ولو كانت التركة غير المكيل والموزون لكنها أعيان غير

معلومة، قيل: لا يجوز لكونه بيعاً (و بيع المجهول لا يصح) إذ المصالح عنه عين. والأصح أنه يجوز؛ لأنها

لا تقضي إلى المنازعة لقيام المصالح عنه في يد البقية من الورثة اهـ. (ہدایہ ص ۲۴۱، ج ۳، کتاب

الصلح، فصل في التخرج)

کفایہ میں ہے:

(قوله: لأنها لا تقضي) ونفس الجهالة غير مانعة لجواز البيع، بل الجهالة المفضية إلى المنازعة

مانعة. ألا ترى أنه لو باع فقيراً من صيرة بجوز البيع مع الجهالة اهـ. (الکفایة علی الہدایة المطبوعة

مع الفتح وغیرہ ص ۱۱۳، ج ۷)

وہ قبل بھور لائن شہہ الشہہ) وهو قول الفقہ ابی جعفر الہندوئی، فقال: بھور هذا الطلح
لأنه یحتمل أن لا یكون فی البرکۃ من حسن بدل الصلح، وإن کان فیمثل أن یكون نصہ أول من بدل
الصلح فکان القول بعدم البھور مؤلفاً إلی اعتبار شہہ الشہہ وھی ساقطۃ الاعتبار، و فی فتاوی
فانسی خان رحمہ اللہ تعالیٰ: و الصحیح ما قالہ الفقہ ابو جعفر لأن الثابت ہنا شہہ الشہہ وذلک لا یحصر
لہ (الکفاۃ - المطبوعۃ مع الفتح وغیرہ ص ۱۱۲، ۱۱۳، ج ۷)

قوی رضویہ میں ہے:

”جب (دکانوں کا) ہر ایک ہر کے عوض بدو نے قبول کر لیا کل ہر یکم متقاض ساقط ہو گیا۔ قرآن الہیہ بالعوض
بیع ابتداء و انتہاء۔ کما فی الدر المحتار، و المشتري لا یبلی لہ ملک فی شیء من الثمن، و أمثال المقام لا
تحتاج إلی التسمیۃ، بل ولا إلی علم المقدر لعدم الحاجة إلی التسليم و التسلم فی الہندیۃ: هذا بیع لا
یحتاج فیہ إلی التسليم، و بیع ما لم یعلم البائع و المشتري مقداره إذا کان لا یحتاج فیہ إلی التسليم
جائز، اھ۔“ (ص ۳۵۳، ج ۷، کتاب القضاء و الدعوی)

نوائے اشکال: روپے کی فتح روپے کے بدلے میں ہو یا متاع (معلوم یا مجهول) کی فتح روپے کے بدلے میں۔
بہر حال مذکورہ دو چیزہات کے مطابق تسلیم متاع یا ثمن کے لیے کھیتی میں شرکت شرط ہے، کیوں کہ متاع یا ثمن کی تسلیم بہر حال کھیتی
کے واسطے سے ہائے طور ہوگی کہ کھیتی مشتری یا بائع کی وکیل عام ہوگی اور یہ اسی وقت ہوگا جب بائع یا مشتری کھیتی کے شریک یا
حصہ دار ہو جائیں جیسا کہ ماسبق میں واضح کیا گیا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ روپے یا متاع کی یہ فتح اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ بائع یا مشتری کھیتی میں شرکت کرے
گا اور یہ شرط کھیتی کے آئین میں معروف و معروف ہونے کے باعث مقارن للعقد ہے جو دوہرے سے ملد عقد ہے۔

(۱) یہ فتح بالشرط ہے جو فاسد و ناجائز ہوتی ہے، کیوں کہ عدیث پاک میں شرط کے ساتھ فتح کرنے سے منافعت
فرمائی گئی ہے، نیز یہ شرط باہمی نزاع کی باعث ہے کہ ایک فریق اسی شرط کی پابندی کا مطالبہ کرے گا اور جس فریق کے خلاف
یہ شرط ہوگی وہ اس سے انکار یا اعتراض کرے گا اور یہ شرط عدیث فتح کی حکمت بالغہ کے متافی ہے۔

علاوہ ازیں یہ شرط تقاضا سے عقد کے خلاف ہے کیوں کہ عقد کا تقاضہ یہ ہے کہ بائع و مشتری کو کھیتی اختیار اور آزادی
حاصل ہو کہ وہ چاہیں تو متاع و ثمن کی تسلیم و تسلیم کھیتی میں شرکت کے ساتھ کریں یا بلا شرکت، اور یہاں یہ اختیار و آزادی ایک
قانون کے ذریعہ سلب کر دی گئی ہے۔ چنانچہ میں ہے:

”من باع عبداً علی أن یعقہ المشتري أو یذرہ..... فالبیع فاسد، لأن هذا بیع و شرط و قد
نہی النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ و آلہ وسلم عن بیع و شرط..... ولأنه یقع بسببہ المضارعة فیعری
العقد عن مقصودہ، اھ۔“ (ص ۱۱۳، ج ۳)

”فقہ القدر میں ہے: باع أمة بشرط أن یطاعها المشتري، أو أن لا یطاعها فسد البیع عند أبي حنیفہ
مہتمم لما ذکر من أن مقتضى العقد الإطاعی، وهذا تعین أحد الجانبین لہ، (ص ۸۱، ج ۲)

ان جزئیات کا مطالعہ کیا ہے کہ بیع یا شرط درج بالا تین میں سے قاسد نہ جائز ہے۔

(۲) بائع عقد بیع کے ساتھ عقد شرکت کو بھی لازم قرار دے دیا گیا ہے تو یہ فی الواقع ایک عقد میں دو عقد ہوا، اور یہ

بھی قاسد نہ جائز ہے۔ چنانچہ چاہیے میں ہے:

"و كذا لث (أی: بفسد البیع) لو باع عبداً على أن يستخدمه البائع شهراً، أو داراً على أن يسكنها لأنه لو كان العبدمة والسكنى يقابلهما شيء من الثمن يكون لإجارة في بيع، ولو كان لا يقابلهما يكون إجارة في بيع وقد نهى النبي عليه الصلاة والسلام عن صفتين في صفة: إله ملحقة" (ص ۱۶، ج ۳)

اشکال کے پہلے جز کا حل: (الف) بیع کے ساتھ دو شرط اس کے فساد کی باعث ہوتی ہے جو
تکافؤ سے عقد کے خلاف ہو اور ساتھ ہی اس میں عائدین میں سے کسی ایک کو ایسا نفع مل رہا ہو جس کے مقابل دوسرے عائد کو
کچھ بھی نہ ملے یعنی دو نفع محض سے خالی ہو یا مقننہ علی الال اتحقاق سے ہو یعنی بیع ہی اصل و با مشور ہو اور شرط کا نفع اس کے
حق میں ہو۔ چاہیے میں ہے:

"ثم حصة الملهب فيه أن يقال: إن كل شرط لا يقتضيه العقد، وفيه منفعة لأحد المتعاقدين، أو للمعقود عليه، وهو من أهل الاستحقاق بفسده لأنه يقع بسبب المنفعة لغير العقد عن مقصوده. له" (ص ۱۳، ج ۳)

اب اگر یہ شرط اپنے تمام قیود کے ساتھ، بائع کو دست بیع محض میں تحقق ہو تو بیع قاسد ہوگی اور اگر کوئی بھی ایک
قید اس شرط سے منگی ہوئی تو یہ شرط مفید عقد نہ ہوگی۔

اب غور فرمائیے! ظاہر تو یہی ہے کہ بیع کے ساتھ شرکت کی یہ شرط تکافؤ سے عقد کے خلاف ہے لیکن غور دقتیں اس
دائے سے اتفاق نہیں کرتی۔ کیوں کہ مشترکہ کمپنی کی دنیا میں یہ امر روز روشن کی طرح معروف و معروف ہے کہ حصص کی بیع ہوگی
تو اس کے ساتھ شرکت بھی ضرور ہوگی تو عرف کی وجہ سے یہ شرط تکافؤ سے عقد کے موافق ہوگی۔ اس کی کتب فقہ میں بہت سی
تفہیمیں ہیں اور یہ شرط متعارف یا بطلان دیگر تکافؤ سے عقد کے موافق ہو جانے کی وجہ سے اب عائدین کے درمیان نزاع کی
باعث بھی نہ رہی کہ باعث نزاع تو وہ شرط ہوتی ہے جو تکافؤ سے عقد کے خلاف ہو اور اس قدر پر یہ شرط عائدین کے اختیار و
آزادی کے متافی بھی نہ ہوگی بلکہ عرف جو عائدین کی رضا کا مظہر ہے، وہ اس اختیار عمومی کا قصص ہے، یعنی عائدین نے اپنی
رضا سے اپنے لیے تسلیم و تسلیم کی ایک صورت کو خاص کر لیا ہے یا اپنے آپ کو پابند کر لیا ہے اور انھیں اس کا بھی اختیار ہے اس
لیے اس پابندی کی ذمہ داری شرط کے سر نہ جانے کی۔

اس تجربہ سے واضح ہوا کہ شرط جن قیود کے ساتھ مفید عقد ہوتی ہے وہ سب یہاں مرتفع ہیں اس لیے یہاں یہ شرط
مفید عقد نہ ہوگی۔

کتب فقہ میں ایسی شرطوں کے صدمہ بالظاہر موجود ہیں، خود محمد و اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے ایسی آٹھ مشروط
ہوں کا قدرے تفصیل کے ساتھ اپنے رسالہ مبادیہ المسی والدور السن عند مسی ارضو میں تذکرہ کیا ہے۔ (فتاویٰ
رضویہ، یازدہم ص ۲۳، دہشتم ص ۲۰۸)

اور آج کے زمانے میں اس کی نظیر گھڑیوں اور برقی پٹھوں میں گارنٹی کی شرط ہے کہ مثلاً چھ ماہ، سال یا دو سال میں بیچ خراب ہو جائے تو مشتری اسے پانچ کو واپس کر کے اسی کے بدلے میں نئی گھڑی یا گھنٹا حاصل کر لے اور اس سے زیادہ مدت میں کوئی خرابی یا گڑبڑ پیدا ہو تو مثلاً دس یا پندرہ سال تک اس کی مفت مرمت کی ذمہ داری پانچ کے سر ہوگی۔ حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"شرط ایسی ہے جس پر مسلمانوں کا عام طور سے عمل در آ رہا ہے۔ جیسے آج کل گھڑیوں میں گارنٹی سال، دو سال کی ہوا کرتی ہے کہ اس مدت میں خراب ہوگی تو درستی کا ذمہ دار پانچ ہے۔ ایسی شرط بھی جائز ہے۔" (بہار شریعت ص ۸۳، ۸۵، حصہ گیارہ، بیچ فاسد کا بیان)

کلی ہوئی بات ہے کہ یہ شرط تقاضائے عقد کے خلاف ہے، اس میں احد المتعاقدين کا نفع ہے جو خالی عن العوض ہے لیکن چون کہ یہ شرط متعارف ہے اس لیے یہ منقضي الی المنازعہ ہوئی، نہ تقاضائے عقد کے خلاف، نہ حدیث کے متنافی، نہ شریعت کے مہان بلکہ بااثر انکار غیر جائز و درست ہے۔ اسی طرح بیچ حصص بشرط شرکت بھی متعارف ہونے کی وجہ سے جائز و درست ہے۔ چاہیے میں ہے:

"کل شرط لا یقتضیہ العقد وفیہ منفعة لأحد المتعاقدين، یفسدہ..... إلا أن یکون متعارفاً، لأن العرف قاض علی القیاس۔" (ص ۲۳، ج ۳)

عنا یہ شرح چاہیے میں ہے:

"وفي الأول من القسم الثاني وهو ما كان متعارفاً كبيع النخل مع شرط التبريك كملكك (أي جاز البع - بر)۔ لأن الثابت بالعرف قاض علی القیاس۔ لا یقال: فساد البیع شرط ثابت بالحدیث، والعرف لیس بقاض علیہ، لأنه معلول بوقوع النزاع المخرج للعقد عن المقصود به وهو قطع المنازعة، والعرف یبطل النزاع، فكان موافقاً لمعنی الحدیث فلم یبق من الموانع إلا القیاس علی ما لا عرف فیہ یجماع كونه شرطاً والعرف قاض علیہ۔" (العناية علی هامش الفتح والكفاية - ص ۷۷، ج ۶، باب البیع الفاسد، مبحث البیع بالشرط)۔ و مثله فی المنح.

(ج) جو شرط مفید عقد ہوئی ہے اس کا ایک جوہری رکن یہ ہے کہ اس کا نفع احد المتعاقدين کو ملے اور یہاں شرط کا نفع احد المتعاقدين کو نہیں بلکہ غیر عاقدین کو مل رہا ہے اور وہ "غیر" یہاں "یعنی" ہے۔ لہذا یہ شرط مفید عقد نہ ہوگی، یہی علم "موتون مذہب کے مفہوم مخالف کا مفاد ہے جو بھارت خود قابل اعتبار و محبت ہے۔ یوں تو اس بات میں دو قول ہیں: ایک یہ کہ شرط انجینی کے لیے ہوتی بھی بیچ فاسد ہوگی، امام قدوری، امام ابن ملک، امام زبیلی اور صاحب غلامہ کا رجحان یہی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ شرط انجینی کے لیے ہوتی بھی صحیح ہوگی، یہی موقف امام صدر الشہید، امام فقیر انفس قاضی خاں، صاحب ذخیرہ، صاحب ہدایہ، صاحب وقایہ وغیرہم کا ہے، اور اسی کو فقہ حنفی امام رحمۃ اللہ علیہ نے ترجیح دیا ہے، اور آج کے زمانے میں یہ بے بیاضعت تفسیر اسی قول پر فتویٰ دینا پسند کرتا ہے۔ اور یہی فقیر الامت حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ کا مختار ہے جیسا کہ بہار شریعت کے درج ذیل مسئلہ سے عیاں ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

”ایک شخص نے اپنے مکان کی کڑیاں دوسرے کی دیوار پر رکھنے کی اجازت مانگی، اس نے اجازت دے دی۔ اس کے بعد مالک دیوار نے اپنا مکان بیچ دیا، خریدار اس سے کہتا ہے کہ تم میری دیوار سے کڑیاں اٹھا لو، اس کو اجنبی ہوں گی، یوں ہی مکان کے بیچے جت خانہ بنایا ہے اور مشتری اسے بند کرنے کو کہتا ہے تو بند کر سکتا ہے۔ اس اکرہ مانع نے فروخت کرنے کے وقت یہ شرط کر دی تھی کہ اس کی کڑیاں یا تہ خانہ رہے گا تو اب مشتری کو منع کرنے کا حق نہیں رہا۔ درمیان درو اٹھنا“۔ (بہار شریعت ص ۵۵، حصہ ۱۳، قسط کی بنا پر فیصلہ)

یہاں بیع کا انعقاد شرط کے ساتھ ہو رہا ہے اور شرط کا نفع عاقدین کے علاوہ ایک تیسرے شخص کو مل رہا ہے۔ فتح القدر میں ہے:

”ولو كان منفعة الشرط لغیر المتعاقدين، كالبيع علی أن یقرض فلاناً كذا، ففيه اختلاف المشايخ، و قال محمد: كل شيء بشرط علی البائع یفسد به البيع إذا شرط علی أحیی فهو باطل، و كل شيء بشرط علی لا یفسد به إذا شرط علی أحیی فهو جائز، و یخیر المشتري أن شاء أخذه بماله، و إن شاء تركه“۔ (مس ۸۵، ج ۶)

درمیان میں ہے: فلو شرط أن یسکها فلان، أو أن یقرضه البائع أو المشتري كذا، فأما ظهر الفساد، و ذکره أخیر، و ظاهر البحر ترجیح الصحة له۔

دراختار میں ہے: (قوله: و ظاهر البحر) حيث قال: و خرج أيضا ما إذا شرط منفعة لأحیی كان یقرض البائع أحییاً فالبيع صحيح، كما فی الذخيرة عن الصخر الشهد، و فیها و ذکر القدوري: أنه یفسد، كأن یقول اشتريت منك هذا علی أن تقرضني، أو تقرض فلاناً له۔ و فی القهستاني عن الاختیار: جواز البيع و بطلان الشرط، و فی المنح: و اختار صاحب الوقایة نقلاً لصاحب الهدایة عدم الفساد له۔ و به جزم فی المعانیة. قلت: لكن قد علمت أن ما نقله الشارح عن ابن ملک من التعميم لأحیی صرح به الزیلعی، و به جزم فی الفتح، و کذا فی الخلاصة كما قدمناه آنفاً، و الحاصل أنهما قولان فی الملعب۔ له۔ (رد المحتار ص ۱۳۷، ج ۴)

یہاں یہ امر واضح رہے کہ مشتری شرکت پر مجبور نہیں ہے بلکہ شرکت کے لیے ہی وہ حصص خریدتا ہے۔

اشکال کے دوسرے جز کا حل: (الف) ایک عقد میں دو عقد کی ضمانت کی حالت یہ ہے کہ ایک عقد کے ساتھ دوسرے عقد کو شرط کر دینے کی وجہ سے ایک عاقد کو ایسا نفع مل رہا ہے جو مفوضی الی الرما ہوگا تو عقد میں ایک اور عقد کی شرط کو یا رہا کی شرط ہے۔ فتح القدر میں ہے:

”أما معناه: ففسره المصنف بما سمعت، وروایة ابن حبان للحدث موقوفاً علی الصفة فی الصفتین و ما“۔ (مس ۸۱، ج ۶)

اور مسئلہ دائرہ میں عقد شرکت کی شرط غیر عاقدین کے لیے ہے، لہذا یہ مؤدی الی الرما نہ ہوگا۔ کیوں کہ مؤدی الی الرما تو اس وقت ہوتا جب عاقدین میں سے کسی کو شرکت کا یہ نفع ملتا ہو کہ اس حیثیت سے بھی یہ عقد فاسد نہ ہو۔ (ج) نیز عقد شرکت کی یہ شرط متعارف ہے اور تعارف و قاعل کی وجہ سے صفة فی صفتین باجائز و فاسد نہیں رہے۔

جاتا، بلکہ کچھ ہو جاتا ہے جیسے گھڑیوں اور چنگیوں میں مفت مرمت کی شرط عقد فایع کے ساتھ عقد اعارہ کی شرط ہے، لہذا اسفندہ فیہ مصنفین یہاں بھی تحقیق سے لیکن یہاں اس کی صحت کا حکم شرط مذکور کے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق ہے تو اسی طرح سے فایع شخص میں شرط کے تعامل کی وجہ سے بالاتفاق عقد جائز ہونا چاہیے۔

(ج) علاوہ ازیں خود شرکت فایع کوئی فایع بھی نہیں ہے، اس لیے یہ شرط بہر حال مفید عقد نہ ہوگی کہ جب یہ کوئی فایع نہیں تو جس عاقد کے لیے بھی یہ شرط ہوا سے کوئی فضل خالی عن العوض نہ ملا۔

یوں ہی اس کا "صفقة فی مصنفین" ہونا بھی بے اثر ہوا، چنانچہ سوال نامے سے منسلک جزئیات میں اس کی صراحت ہے دراصل ریش ہے:

"والظاهر أن الشركة كالمضاربة، لو دفع ألفاً نصفها فخرض على أن يعمل بالألف بالشركة بينهما، والربح بقدر المالكين مثلاً، وأنه لا كراهة في ذلك؛ لأنه ليس فخرضاً جزئياً، نقلاً، اهـ"۔ (ص ۳۵۳، ج ۳، فصل فی الشركة الفاسدة)

غور فرمائیے، یہاں مفترض نے ایک شخص کو قرض اس شرط پر دیا ہے کہ وہ اس کے ساتھ عقد شرکت کرے، اگر شرکت الطہا فایع ہوتی تو یہ "شکل قرض جزئ" نہ ہوتا، یوں ہی یہ عقد قرض کے ساتھ عقد شرکت بھی ہے، لیکن ہوازی کی وجہ سے "تضع مؤدی إلى الربح" کا اتفاق ہے اور عہدہ یہی بات مسئلہ فایع شخص میں پائی جاتی ہے۔ لہذا مساواتی شخص کی فایع بہر حال جائز و درست ہے۔

دسواں اشکال اور اس کا حل: میری نگاہ میں یہی آخری اور سب سے قوی اشکال ہے اور وہ ہے فقیر فقید المثال و دھرم و اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کا "مبارک فتویٰ"۔

آپ کے فتوے سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ آپ نے کھپنی میں سرمایہ کاری کو مطلقاً ناجائز قرار دیا ہے اور آپ کی تحقیق بلاشبہ حریف آخر ہوتی ہے اس لیے اب اس مسئلے میں مزید غور و فکر کی قطعی کوئی گنجائش نہیں معلوم ہوتی۔

میں کہتا ہوں: یہ بات اپنی جگہ بلاشبہ حق ہے اور سو فیصد حق ہے، واقعی آپ کی تحقیقات جاہلہ و تحقیقات بدیدہ کی شان رفیع یہی ہے کہ کسی فقیر کو ان پر اطلاع کے بعد سوائے تسلیم و قبول کے کوئی چارہ کار نہیں رہ جاتا لیکن آپ کی بارگاہ کا ریزہ خوار اور فقیر کا ایک ادنیٰ طالب علم ہونے کی حیثیت سے زمانہ و حالات زمانہ میں اختلاف کی صورت میں ہمیں اس جستجو کی ضرورت اجازت ہے کہ ان اب صورت مسئلہ تبدیل تو نہیں ہوگئی ہے، ہمیں کوئی بھی فیصلہ صادر کرتے ہوئے بہر حال حالات زمانہ کو سامنے رکھنا بہت ضروری ہے اور میں یہ کہتا ہوں کہ اس سے کسی کو بھی اختلاف رہے نہ ہوگا۔ اس لیے اب ہم اس امر کی کھوج کرتے ہیں کہ فقیر فقید المثال کے فتوے کے وقت حالات زمانہ کیا تھے، تو آئیے ہم سب سے پہلے اس فتوے کے الفاظ میں ہی غور کریں۔ آپ رقم طراز ہیں:

"ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بچھا جائے گا جتنے کا حصہ ہے۔ کم زائد کو بچھا گیا تو رہا اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بچھا گیا تو "صرف" ہے جس میں تقاض بد لیکن نہ ہوا، یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود پایا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام، بد حرام، مجمل حرام ہے۔

شخص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل روپے جتنے اس کے کھپنی میں جمع ہیں یا مال میں بٹنا اس کا حصہ ہے یا

"منفعت جائزہ وغیرہ" میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر ذکوۃ لازم آئے گی۔" (قانونی ریسویہ میں ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴ ج ۱، باب الریاء)
اس فتوے سے یہ اقادات حاصل ہوئے:

(۱) حصہ رویوں کا ہے۔ یہاں "حصہ" سے مراد وہ روپے ہیں جو حصہ داروں کے ذریعہ کفنی میں جمع ہیں۔ جیسا کہ افادہ سادہ کے تقاضا سے عیاں ہے۔ اور "رویوں" سے مراد "چاندی کے انگریزی تے" ہیں جو منقطع ہوتے ہیں۔ کیوں کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے ان کے باہمی تبادلے کو بیع صرف فرمایا ہے اور بیع صرف کا تحقق صرف ثمن قطعی ہی میں ہوتا ہے۔

(۲) چاندی کے ان رویوں کی بیع رویوں کے بدلے میں برابری یا کم و بیش۔ دوسری صورتیں ہیں۔

(۳) اگر رویوں کی بیع باہم کم، بڑا کم کو ہو، کہ ایک طرف روپے زیادہ ہوں اور اس زیادت کے مقابل دوسری طرف کوئی عوض نہ ہو تو یہ ہر اور حرام قطعی ہے۔ اس کی علت یہ ہے کہ روپے وزنی ہیں اور باہم ہم نہیں بھی تو یہاں علت قدر و جنس دونوں موجود ہیں لہذا اس کے باعث رویوں کی باہم کم و بیش بیع رہا افضل کی باعث ہوگی کما قال صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: القطعة بالفضة مثلاً بمثل، ہذا بیلہ، والفضل ربحاً۔

(۴) رویوں کی بیع روپے کے بدلے میں مساوات کے ساتھ ہو تو یہ بیع شرعاً "عقد صرف" ہوگی کہ عقد صرف نام ہے "ثمن قطعی سے ثمن قطعی کے تبادلے کا" اور اس کی صحت کے لیے یہ لازمی شرط ہے کہ مجلس عقد میں یعنی افتراق ابدان سے پہلے پہلے دونوں عوضوں پر عاقدین کا قبضہ ہو جائے اور یہاں ثمن پر بالغ کا قبضہ تو ہو جاتا ہے مگر بیع پر مشتری کا قبضہ مجلس میں تحقق نہیں ہوتا اس لیے یہ بھی حرام ہے۔

آپ سے سوال میں یہ دریافت کیا گیا تھا کہ "حصہ دار اپنے حصہ کو بازار بھاڑ سے کسی دال کی معرفت فروخت کر دیتے ہیں، یہاں مشتری کسی چیز پر قبضہ نہیں کرتا، یہ حصص خریدنے سے عند الشرح جائز ہیں یا نہیں؟ اگر جائز ہے تو یہ کس بیع میں داخل ہے؟"

اس کے جواب میں آپ نے جو کلمات ارشاد فرمائے اسی کی تشریح ان چاروں اقادات میں کی گئی ہے۔

(۵) حصہ داروں کو جو منافع کا سودا یا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔

(۶) "حصص کی قیمت" شرعاً کوئی چیز نہیں، کیوں کہ حصص ایک فرضی اور معدوم شے ہیں اور معدوم شے کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔ یہاں "حصص" سے مراد منظور شدہ سرمایے کے ناقابل تقسیم چھوٹے چھوٹے اجزاء ہیں جن کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا کما مژ۔

(۷) حصہ دار کے اصل روپے جتنے کفنی میں جمع ہیں یا مال میں اس کا جتنا حصہ ہے یا "منفعت جائزہ وغیرہ" میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر ذکوۃ لازم آئے گی۔ "منفعت جائزہ وغیرہ" کا لفظ خالص قانونی اور انتہائی جامع ہے اس کا مفاد یہ ہے کہ کفنی میں سرمایہ کاری سے حاصل ہونے والا نفع و قسم کا ہے، جائزہ ناجائز۔

فاجائز تو وہ نفع ہے جو منافع تجارت کے ایک مخصوص حصے کو قرض دینے پر سود کی شکل میں حاصل ہوتا ہے اور

جائز وہ نفع ہے جو قرض کے ذریعہ حاصل ہو بلکہ تجارت کے ذریعہ حاصل ہو۔

یہ اقادات ایسے دور رس نتائج کے حامل ہیں کہ انہیں محسوس کر لینے کے بعد اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے توفیق فکر و نظر

اور کمال علمی کا اعتراف کرنا پڑتا ہے۔ ان میں سے دو نتائج یہاں بطور خاص قابل ذکر ہیں:

نتیجہ اولی: آپ یہ پورا فتویٰ بار بار بغور پڑھ لیجیے، کہیں سے یہ مترشح نہیں ہوگا کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے کمپنی میں شریک حصص کو حرام، ناجائز یا گناہ قرار دیا ہے۔ حصہ دار سے روپوں کی خرید و فروخت کو حرام لکھا، منافع تجارت کے مکتوط حصے کو قرض دے کر اس سے نفع حاصل کرنے کو سود بتایا ہے۔ لیکن کمپنی میں روپے جمع کر کے براہ راست اس سے شریک عقد کو حرام کیا، ممنوع بھی نہ فرمایا، حتیٰ کہ چوتھے حصے میں ایسا کوئی لفظ بھی نہ استعمال کیا، جس سے ممانعت کا ہلکا سا اشارہ ملتا ہو بلکہ آپ نے بڑے اختصار و جامعیت کے ساتھ اس کے جواز کی صراحت فرمائی ہے جیسا کہ افادہ و اثیرہ سے عیاں ہوتا ہے۔

اس کی تخریج یہ ہے کہ سوال میں جن حصص کا تذکرہ ہے وہ کمپنی کی وضاحت کے مطابق مساواتی حصص ہیں۔ سوال کے الفاظ یہ ہیں:

”کمپنی کے کارکنان ششماہی یا سالانہ اس کے نفع، نقصان کا حساب شائع کرتے ہیں اور نفع بھی حصہ رسد تقسیم کرتے ہیں۔“

نفع و نقصان کا حساب مساواتی حصص والوں کے لیے ہی ہوتا ہے کہ یہی کمپنی کے نفع و نقصان میں شریک ہوتے ہیں۔ انہیں حصص کے حلق اعلیٰ حضرت نے یہ فرمایا ہے کہ:

”اصل روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے یا منقطع جائزہ غیر رہا میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس“۔

اس عبارت میں ”اصل روپے“ سے مراد تو جیہ بالا کے مطابق مساواتی حصص کے روپے ہیں۔ ”مال کا حصہ“ سے مراد وہ مال تجارت ہے جو حصہ داروں کے اصل روپوں سے خرید یا گیا اور اس میں ہر حصہ دار کا حصہ ہوتا ہے۔ ”منقطع جائزہ“ غیر رہا“ سے مراد اسی مال تجارت سے حاصل ہونے والا نفع ہے۔ تو آشکارا ہو گیا کہ اعلیٰ حضرت، عظیم المیرک علیہ الرحمہ والرضوان کے نزدیک کمپنی کے مساواتی حصص کے ذریعہ شریک عقد جائزہ ہے اور اس کا نفع، منقطع جائزہ غیر رہا ہے اور اس پر زکوٰۃ بھی لازم ہوگی۔

خدا سے پاک کا شکر ہے کہ اس بے بضاعت راقم الحروف نے جن حصص میں شرکت کو جائز کہا ہے اور اسے دلیل سے مع مالہ و معاملہ ثابت کیا ہے وہ یہی مساواتی حصص ہیں، یعنی اصل میں یہ موقف تو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا ہے اور میں نے اسی کا ثبوت فراہم کر کے اسے مزید قوت دی ہے۔

نتیجہ ثانیہ: حصہ دار اپنے حصے کو بیچ سکتے ہیں یا نہیں۔ اس کو اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے حرام و گناہ قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے زمانے میں چاندی کے روپے کا چلن تھا اور آپ کے جواب سے عیاں یہ ہے کہ کمپنی کے حصص بھی یہی روپے ہوتے تھے۔ تو روپے کے بدلے میں حصص کی بیچ کا مطلب یہ ہے کہ ”روپے کی بیچ روپے کے بدلے میں“ کوئی ”کب اگر یہ بیچ باہم کی رہی شی کے ساتھ ہو تو رہا بفضل کی وجہ سے ناجائز ہوگی اور اگر برابر برابر ہو تو اس وجہ سے ناجائز ہوگی کہ بیچ عقد صرف ہے اور عقد صرف میں افتراق ابدان سے پہلے تقاضا بدلیں ضروری ہے جو یہاں مطلقہ ہے۔ لیکن آج کے زمانے میں روپے کا چلن بالکل بند ہو چکا ہے اور اس کی جگہ کاغذ کے نوٹ نے لے لی ہے، جس کے بارے میں خود اعلیٰ حضرت ہی کی تحقیق ایسی ہے کہ نوٹ ثمن غلطی نہیں بلکہ ثمن اصطلاحی ہیں، ان کی بیچ باہم کم و بیش جائز ہے۔

اور یہ بیع عقد صرف نہیں، ان میں تقاضا بھی ضروری نہیں بلکہ فقہر اُحد البدلیہ کافی ہے، نیز یہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ ان کی شلید باطل ہو جاتی ہے اور یہ صحیح ہو جاتے ہیں۔ ان تمام مسائل کی تفصیل مجلس تحقیق کیلئے فتاویٰ رضویہ جلد ہفتم کے متعدد فتاویٰ، نیز آپ کے رسالہ مبارکہ کفیل الفقہ الفہم فی احکام طواصیر الدواہم میں موجود ہے اور آج پوری دنیا میں کسی کو اس سے اختلاف رائے نہیں، حتیٰ کہ دیوبندیوں نے بھی اپنے نظامِ عالم سے بے نیازت اور اغراف کر کے اس باب میں علمائے اہل سنت سے اتفاق رائے کر لیا ہے۔ جب حالات اس قدر تبدیل ہو چکے ہیں تو کیا اب بھی احکام میں تبدیلی نہیں ہوگی؟ ہوگی اور ضرور ہوگی۔ خود فرمایا ہے۔

● اہل حضرت کے زمانے میں بیع شخص کی فصل یہ تھی کہ وہ بے کی فصل روپے کے بدلے میں ہوتی تھی جو باہم قدرہ جنس میں مشترک ہیں۔ اس لیے فاضل کے ساتھ ان کی فصل رہا بفضل کی باعث تھی، لہذا آج بیع شخص کی فصل یہ ہے کہ لوٹ کی فصل لوٹ کے بدلے میں ہوتی ہے اور ان میں فاضل بالا حقائق جائز ہے کہ یہ تو باہم قدرہ میں مشترک ہیں، اور نہ ہی یہاں رہا بفضل کا تحقق۔

● روپے ضمن غلطی ہیں، اس لیے باہم ان کی فصل بیع صرف ہوئی جس کی صحت کے لیے تقاضا بدلیہ ضروری، لہذا مساوات کے ساتھ بیع شخص اہل حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں اس لیے ناجائز ہوئی کہ مشترک کا بیع پر قبضہ تحقق نہ تھا، یعنی تقاضا بدلیہ کی شرط مفقوت تھی اور آج کے زمانے میں جب "بیع البوط بالبوط" عقد صرف نہیں ہے، کیوں کہ عقد صرف اشیاء ضلعیہ کے ساتھ خاص ہے اور یہ ضمن اصطلاحی ہیں، لہذا اس عقد کی صحت کے لیے تقاضا بدلیہ ضروری نہ ہو، بلکہ ایک طرف سے بھی قبضہ کافی ہے اور بیع شخص میں کم از کم بائع کا ضمن پر قبضہ ضرور ہو جاتا ہے اس لیے اب بیع شخص جائز ہے۔

یہاں یہ امر واضح رہے کہ کمپنیوں کے آئین میں بار بار ترمیم ہوئی ہے، آج کے زمانے میں ۱۹۵۶ء کا ترمیم شدہ قانون جاری ہے جس کے مطابق کمپنی اپنے حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے، جس کے عہد میں وکالت قبض بھی داخل ہے لیکن اہل حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں ۱۹۵۶ء سے پہلے کا قانون نافذ تھا، تو ممکن ہے اس زمانے میں کمپنی کی حیثیت صرف وکیل بیع و شرا کی ہو، وکیل عام کی نہ ہو، اور سوال میں آیا کوئی نقطہ نہیں ہے جس سے یہ سمجھا جائے کہ اس زمانے میں بھی کمپنی کی حیثیت وکیل عام کی تھی۔ اس لیے اہل حضرت علیہ الرحمہ کے عہد کے لیے یہ تو جیہ نہیں کی جاسکتی کہ بیع پر کمپنی کے قبضہ کی وجہ سے تقاضا بدلیہ ہو گیا لیکن آج یہ تو جیہ نہ صرف ممکن بلکہ عین مناسب ہے کہ کمپنی کا قبضہ مشترک کا قبضہ ہوگا کہ وہ مشترک کی وکیل عام ہے۔ نیز یہ امر مسلمات سے ہے کہ مفتی کا جواب سوال کے مطابق ہوتا ہے، خود مجدد اعظم فرماتے ہیں: "اور اللہ تعالیٰ دارالافتاء نہیں، یہاں کوئی تحقیق و افتاء نہیں ہوتی۔ صورت سوال پر جواب دیا جاتا ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۲۸۳، ج ۷)

"علمائے کرام نے ہمیں حکم دیا ہے کہ جس عقد کا سوال میں ذکر ہوا ہے صحت پر محمول کر کے جواب دیا جائے۔" (ایضاً ص ۲۸۳، ج ۷) "مفتی اسی پر فتویٰ دے گا جو اس کے سامنے پیش کیا جائے گا۔" (ایضاً ص ۲۸۳، ج ۷) اور سوال میں کمپنی کے نظام کار کی جو تفصیل مرقوم ہے اس میں کمپنی کے وکیل قبض ہونے کی کوئی صراحت یا اشارہ نہیں ہے، اس لیے اس سوال کا جواب بس یہی تھا کہ یہ عقد ناجائز ہے کیوں کہ تقاضا بدلیہ نہیں نہ ہوا۔ لیکن آج جب کمپنی کے آئین سے یہ شہادت فراہم ہو چکی ہے کہ وہ اپنے حصہ داروں کی وکیل قبض بھی ہوتی ہے تو اب تقاضا بدلیہ نہ پائے جانے کی قیادت مرتفع ہو گئی۔ مختصر یہ کہ فتاویٰ رضویہ کے سوال کی رو سے کمپنی وکیل قبض نہیں اور مجلس شرعی کے سوال کی رو سے وکیل قبض ہے، بلکہ دیگر وکیل

مورت مسکد کچھ اور تھی، اور آج کچھ اور ہے، لہذا انہم میں اختلاف پاتھریلی لازمی ہے۔

ملاوہ انہیں آج یہ حیلہ بھی جاری ہو سکتا ہے کہ عائدین جن والے نوٹ کو متعین کر کے اور متاع بنا کر اسے بیع قرار دے دیں اور کمپنی کے قبضے میں جنوٹ سے اسے جن ظہر ایس تو یہ ادھار بیع ہوگی، جو بلاشبہ جائز ہے لیکن روپے والے مسئلہ میں یہ حیلہ ممکن ہوگا، کیوں کہ روپے جن قطعی ہیں، نہ انہیں متعین کیا جاسکتا ہے، نہ ان کی ضمانت باطل ہوگی، نہ وہ کبھی متاع ہوں گے۔ لہذا اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے عہد میں اس حیلے سے بھی بیع حصص کو جائز نہیں قرار دیا جاسکتا تھا اور آج اس میں کوئی دشواری نہیں۔

لیکن وہ متعدد فروق ہیں جن کے باعث آج کے زمانے میں بیع حصص جائز ہے لیکن مجدد اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے عہد میں ناجائز تھی۔ اور جازیب یہ فروق حالات زمانہ کے تغیر کی وجہ سے ہی رونما ہوئے۔ رعہ میں تفاوت رواز کیا ست تا بہ کما

ہاں اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے قرض پر نفع کو سود ناجائز قرار دیا ہے، اس سے ہم بھی سرمو انحراف نہیں کرتے۔ آپ نے کمپنی کے جاری شدہ حصص کو بے قیمت مانا ہے، ہم بھی اس کی تصدیق کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی اس سے یہ بھی عیاں ہو گیا کہ کمپنی قرض دے کر نفع وصول کرے تو اس سے مساواتی حصص کی شرکت پر کوئی اثر نہ پڑے گا ورنہ اعلیٰ حضرت اسے ضرور ذکر فرماتے۔

ان تشریح و تجزیہ سے یہ امور صحیح ہو کر سامنے آئے:

(۱) مجدد اعظم علیہ الرحمہ کے نزدیک مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی کی شرکت جائز ہے، اس سے حاصل شدہ نفع حلال ہے، حتیٰ کہ اس پر زکوٰۃ بھی واجب ہوگی۔

(۲) ان حصص کی بیع و شرا اگر یوں ہو کہ نوٹ کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہو یا متاع کی بیع نوٹ کے بدلے میں ہو تو یہ بھی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کے نزدیک جائز ہے۔

لہذا آج کے حالات میں بیع حصص کے عدم جواز پر اعلیٰ حضرت کے فتویٰ مبکوث سے استناد، بجا نہیں۔

ہمارے اس جائزہ اور عمل اشکالات سے یہ بات ملح ہو کر سامنے آگئی کہ مساواتی حصص کے ذریعہ کمپنی میں شرکت جائز اور درست ہے اور اب میری نگاہ میں کمپنی کے نظام کار میں کوئی ایسا مقصد باقی نہیں رہ جاتا جو اس کے جواز کی راہ میں حائل ہو یا اسے اشکال کا نام دیا جاسکے، ہاوی انظر میں کچھ شبہات پردہ ذہن پر ابھر کر آسکتے ہیں لیکن وہ شبہات ایسے ہی ہوں گے جو تھوڑی سی توجہ سے خود بخود ان شاء اللہ تعالیٰ زائل ہو جائیں گے۔ اس لیے ہم اپنی عثمانی فکر اب شرکت عثمان کے دوسرے حقیقی طلب مسائل کی طرف موڑتے ہیں۔

اجزائے حصص کے اقسام و احکام: اب تک کی بحث سے صرف یہ بات ابھی صاف ہوئی ہے کہ مساواتی حصص کے ذریعہ شرکت جائز ہے لیکن یہ حصص کیا اپنے اجزاء کے تمام اقسام کے ساتھ جائز ہیں یا یہ جواز صرف بعض اقسام کے ساتھ خاص ہے؟ یہ پتہ غرض طلب ہے۔

آپ سب سے پہلے اجزاء کے اقسام کا ایک تعارف ملاحظہ کیجیے۔ جدید طریقہ تجارت میں ہے:

حاصل کا اجرا (Issue of Shares)

ایک مشٹر کد سرمایہ کمپنی کے حصص تین طرح سے جاری کیے جاسکتے ہیں:

(۱) حصص کو عام قیمت پر جاری کرنا (Issue of Shares at par)

(۲) حصص کو گراں قدر پر جاری کرنا (Issue of Shares at a Premium)

(۳) حصص کو چھوٹ پر جاری کرنا (Issue of Shares at a Discount)

حاصل کا عام قیمت پر اجرا: جب حصص کو ان کی قیمت پر جاری کیا جاتا ہے تو وہ حصص کا عام قیمت

پر اجرا یا مساوات (At Par) کہلاتا ہے۔ مثلاً ایک دس روپیہ کا حصہ دس روپیہ میں جاری کیا جائے یا سو روپیہ کا حصہ سو روپیہ میں جاری کیا جائے۔

حاصل کا گراں قدر پر اجرا: عام طور پر جن کمپنیوں کی شہرت سرمایہ بازار میں اچھی ہوتی ہے،

ان کے حصص اس قیمت سے زیادہ پر جاری کیے جاسکتے ہیں، جب حصص کو مساوات یا عام قیمت سے زیادہ پر جاری کیا جاتا ہے تو اس کو گراں قدر پر اجرا کہتے ہیں، یعنی حصص پر طبع شدہ رقم سے زیادہ جو رقم کمپنی طلب کرے گی وہ گراں قدر کہلائے گی۔ مثلاً اگر ۱۰ روپیہ کا حصہ کمپنی ۱۰.۵ روپیہ میں جاری کرے تو پانچ روپیہ گراں قدر یا پریمیم ہوگا۔ حصص کو گراں قدر پر جاری کرنے سے متعلق کوئی پابندی نہیں ہے۔ مگر اس کو گراں قدر رقم کے استعمال پر چند پابندیاں عائد ہوتی ہیں۔ مثلاً یہ رقم ممبران کو بونس حصص جاری کرنے، ابتدائی اخراجات (Preliminary Expenses) کو مٹانے، حصص اور ڈسے فٹرس کو جاری کرنے کے اخراجات اور کمیشن کو کھاتوں میں سے شتم کرنے یا ترنگشی حصص اور ڈسے فٹرس پر گراں قدر ادا کیے کے لیے استعمال ہو سکتی ہے۔

حاصل کا چھوٹ پر اجرا: جب کمپنی کے حصص کی قدر سرمایہ بازار میں گر جاتی ہے تو اس وقت کمپنی کو

حصص اصل قیمت پر جاری کرنے میں خاص دشواری ہو جاتی ہے۔ اس لیے زرکاروں (Investors) کو ترغیب دینے کے لیے کمپنی اپنے حصص کو چھوٹی ہوئی قیمت سے کم میں جاری کرتی ہے، اس کو تخفیف یا کوئی یا چھوٹ (Discount) کہتے ہیں۔ مثلاً اگر کوئی کمپنی سو روپیہ کا حصہ ۹۵ روپیہ میں جاری کرے تو ۵ روپیہ کا یہ فرق جو چھوٹ کی وجہ سے ہوا "تقصان" (Issue of Shares Discount) کہلاتا ہے۔ (جدید طریقہ تجارت میں ۱۹۴، ۱۹۵)

اجراے حصص کے اقسام کے مطالعہ سے ان میں کوئی شرعی قباحات نظر نہیں آتی، کیوں کہ جیسا کہ پہلے ثابت کیا

جا چکا ہے۔ کمپنی سے براہ راست حصص کا حصول شرکت سے تو اگر مثلاً دس روپے کے حصص کو دس روپے میں ہی حاصل کیا جائے تو یہ شرکت دس روپے میں ہوگی اور اگر دس روپے کے حصص کو مثلاً بیس روپے میں حاصل کیا جائے تو یہ بیس روپے میں شرکت ہوگی اور اگر بالفرض دس روپے کے حصص کو آٹھ روپے میں ہی حاصل کیا جائے تو یہ صرف آٹھ روپے میں شرکت ہوگی، یعنی حصص کو مساوی قیمت پر حاصل کیا جائے یا کم و بیش پر، بہر حال وہ شرکت ہی ہوگی اور ہر شخص کو یہ اختیار حاصل ہے کہ وہ جتنے روپے کے ذریعہ کمپنی میں شرکت کرنا چاہے، اتنے ہی روپے میں شرکت کرے، البتہ وہ روپے اسناد حصص میں چھپی ہوئی مقدار میں ہونے چاہیے۔

ایک محظوظ: ہاں اگر کوئی محظوظ یہاں وارد ہو سکتا ہے تو وہ یہ کہ شرکت تو حصہ دار کی واقعی اسنے ہی روپوں

میں ہوگی جتنے روپے اس نے جمع کیے ہیں لیکن اس کو نفع صرف حصص کی مقررہ مقدار کے تناسب سے ملے گا، یعنی دس روپے والا حصہ کوئی بیس روپے میں حاصل کرے تو اسے نفع میں بیس روپے کے حساب سے نہیں شریک کیا جائے گا بلکہ صرف دس روپے کے ہی حساب سے وہ نفع کا حق دار ہوگا۔

دفعہ حشدر: لیکن اس میں بھی کوئی حرج نہیں معلوم ہوتا کیوں کہ جب کمپنی کے آئین میں یہ شرط متعارف ہے کہ گراں قدر والے حصص میں اضافی روپوں پر نفع نہیں ملے گا تو اس کے جانے ہوئے گراں قدر حصص کے حصول کا مطلب یہ ہوا کہ حصہ دار صرف دس روپے ہی نفع میں شریک کے لیے دے رہا ہے۔ علاوہ ازیں بیس روپے میں سے صرف دس روپے نفع دینے کی شرط ایک منصفانہ مصلحت کے پیش نظر ہے، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حصہ دار کے اضافی دس روپے اتحقاق نفع کے لحاظ سے قطعی غیر ملحوظ نہیں ہوتے، بلکہ میں ان کا بھی لحاظ رہتا ہے۔

بیس باوثوق ذرائع سے معلوم ہے کہ حصہ داروں کو کمپنی اپنے حصص زائد رقم کے ساتھ جاری کرتی ہے تو انہیں نفع بھی لیا دیتا رہتی ہے، ایسا نہیں ہے کہ اضافی قیمت کا نفع بالکل نظر انداز کر دیا گیا ہو۔

لہذا مساواتی حصص کا اجرا ان کی مساواتی قیمت پر بھی جائز ہے اور اس سے گراں اور کم قیمت پر بھی۔ ہذا ماعندی والعلم بالحق عند ربی وذلک من فضل اللہ یؤتہ من یشاء وهو ذو الفضل العظیم۔



مسئلہ - ۵

اف: مولانا مفتی طبع الرحمن رضوی مفسر پوریہ

آج کی ”مشترک سرمایہ کمپنیاں“ مسلمانوں کے درمیان ماضی قریب کی ایسی نو پیچہ کاروباری صورتیں ہیں کہ تیرہویں صدی ہجری کے مشہور ترین عالم و فقیہ علامہ ابن عابدین ثانی کی تصنیفات میں بھی اس کا کوئی ذکر موجود نہیں۔ البتہ پندرہویں صدی ہجری میں پوری دنیا کے اسلام کے سب سے بڑے فقیہ اور فقہری شخصیت امام احمد رضا کے فتاویٰ میں دو ایک مقام پر ضمیمہ اور ایک مقام پر انحصار کے ساتھ کچھ صراحت اس کی دو ایک صورتوں کا نشان ملتا ہے۔

اس بات پر غور و فکر دونوں کا اتفاق ہے کہ کسی بھی نو پیچہ مسئلہ کا شرعی حکم متعین کرنے کے لیے پہلے اس کا تجزیہ و تحلیل کر کے تمام تفصیلات کے ساتھ مسئلہ کی صحیح پوزیشن معلوم کی جائے پھر شرعی اصول و ضوابط کی روشنی میں کتب فقہ میں مذکور کسی مسئلہ سے تطبیق کر کے اس کا حکم واضح کیا جائے۔

سوال نامہ میں ”جدید طریقہ“ کے مفہوم و طریقہ تجارت“ اور ”کمپنی میں سرمایہ کاری“ کے حوالوں سے جو تفصیلات نقل کی گئی ہیں اور ان کو سامنے رکھ کر ”مشترک سرمایہ کمپنی“ کا جو خاکہ ”غلام مصطاف“ کے عنوان سے تیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

- (۱) کمپنی ایک غیر متصرف و ناقابل مس، مصنوعی شخص ہے جس کا اپنے شرکاء سے الگ محض قانونی وجود ہوتا ہے۔
- (۲) کمپنی کا علاحدہ قانونی وجود ہونے کی وجہ سے وہ خود اپنے نام معاہدے کرتی اور جائیداد و اسباب تجارت خریدتی ہے اور ان تمام اسباب و املاک کی مالک بھی ہوتی ہے۔

(۳) حصہ داروں کے آئے، جانے، مرنے، پاگل ہونے، اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے کمپنی کی حیات پر کوئی اثر نہیں پڑتا اور وہ بحال موجود رہتی ہے۔

(۴) کمپنی میں سرمایہ کاری بہت سے فوائد کے ساتھ نقصانات سے بھی دوچار کرتی ہے لیکن نقصانات کے خطرات کم نہیں آتے ہیں اور ایسے خطرات کسی بھی تجارت کے ساتھ پائے جاسکتے ہیں۔ لہذا ان کو اجتناب سے منہ ہونا چاہیے۔

(۵) سال میں ایک دفعہ تمام شرکا اور کارکنوں کا ایک عام اجلاس ہوتا ہے جس میں کمپنی کے نفع، نقصان وغیرہ کی تمام تفصیلات پیش کی جاتی ہیں۔

(۶) کمپنی کے قیام کے سلسلے میں جو ابتدائی اخراجات ہوتے ہیں مثلاً کورٹ کی فیس، وکالات جع کرنے کی فیس، ٹکٹ وغیرہ، یہ اخراجات تمام شرکا کی جع شدہ رقم سے چند برسوں میں ایک تناسب سے وضع کر لیے جاتے ہیں۔

(۷) ترجیحی حصص والے شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں اور انہیں ایک طے شدہ دور سے بہر حال نفع دیا جاتا ہے۔ خواہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں۔

(۸) مساواتی حصص کے شرکا اپنے حصص کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصانات دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ انہیں نفع صرف اسی صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا رو بہ نفع میں چل رہا ہو۔

(۹) کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تحکات بھی جاری کرتی ہے، جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، گو بادل تاخوات ہی سہی۔ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ دور سے سود بھی ادا کرتی ہے، یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔

(۱۰) کمپنی حصص سے الگ تحک قرض تحکات کے ذریعہ بھی قرض وصول کرتی ہے جس پر وہ ایک مقررہ شرح کے مطابق اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے، چاہے کمپنی کو نفع ہو یا نقصان۔

(۱۱) کمپنی سرمایہ حصص اور سرمایہ قرض کے لیے جو سرٹیفکیٹ (اسناد) اور تحکات جاری کرتی ہے وہ بیچے اور خریدے جاسکتے ہیں۔

(۱۲) کمپنی اپنے حصص اور قرض تحکات بیچنے کے لیے حصص بازار کے دلالوں کی مدد لیتی ہے اور ان دلالوں کو فروخت کیے ہوئے حصص پر کمیشن بھی دیتی ہے۔

(۱۳) کمپنی اپنے کم از کم حصص کی فروخت کے لیے حصص فرو شدہ رجسٹر سے ایک معاہدہ کرتی ہے جس کے مطابق ایکٹ اس بات کی گارنٹی لیتا ہے کہ وہ فروختگی سے بچے ہوئے حصص اور قرض تحکات خریدے گا اس گارنٹی کے عوض میں اس کو بھی کمیشن دیا جاتا ہے۔

(۱۴) کمپنی کے حصہ داروں سے کمپنی کے قرضوں کے لیے اتنے ہی روپے کسی وقت وصول کیے جاسکتے ہیں جتنے اس کے خریدے ہوئے حصص پر ادا نہیں کیے گئے، اسے شرکا کی محدود ذمہ داری سے موسوم کیا جاتا ہے۔

(۱۵) وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا کرنے کی صورت میں جع شدہ رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے جو اس کی ملکیت ہو جاتی ہے۔ البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصہ دار کو ادائیگی کے لیے مزید ایک موقع دیا جاتا ہے اور جو شریک ادائیگی سے محروم ہو جاتا ہے اس صورت میں جع شدہ رقم سے از خود کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جانے سے کمپنی کو کمزور و معذور بھی دے سکتی ہے۔

(۱۶) کمپنی کو بہت حد تک انکم ٹیکس سے چھوٹ ملتی ہے جس کا فائدہ شرکا کے حصے میں آتا ہے۔ میرا خیال ہے کہ غلامہ مطالب کے ذیل میں درج ذیل باتوں کو بھی آتا چاہیے:

اب ترجیحی حصص کے ممبران کی جمع کردہ رقم یا تو کمپنی کے لیے بہائی جائے یا عاریت یا پھر قرض۔ یہ بات تو ان کے اہلے کی طرح روشن ہے کہ وہ رقم کمپنی کو بہائیں ہوتی ہے تو لازمی طور پر عاریت ہوگی یا قرض۔ اگر عاریت مائی جائے تو اسے بعد بقی رکھ کر اس سے افقاع کیا جانا چاہیے تھا جب کہ وہ رقم بعد بقی نہیں رہتی ہے اور نہ ہی کمپنی اور ترجیحی حصص کے ممبران کا یہ فضا تصور ہوتا ہے کہ رقم بعد بقی رکھ کر اس سے افقاع کیا جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کر لیا جائے کہ ان کا فضا یہی ہوتا ہے تو بھی وہ عاریت قرض کی صورت میں تبدیل ہو جاتی ہے، کیونکہ وہ رقم بعد بقی نہیں رہتی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"شرطها كونى العين قابلاً للانفصاع به بدون استهلاكه فإن لم يكن فلا تصح إعارته كذا في البدائع. قال المحاكم الشهيد في الكفاي: وعارية الدراهم والذئاب والفلوس قرض". (ج ۴، ص ۳۶۳) علامہ ابن ہام نے خاص اس رقم کو جو منافع کی متعین مقدار پر شرکت کے لیے جمع کی جائے قرض قنایا ہے۔ فقہ القدر میں ہے:

"فصل لا يخرج إلا قدر المسمى فيكون اشتراط جميع الربح لأحدهما على ذلك التقدير أو اشتراط لأحدهما يخرج العقد عن الشركة إلى قرض أو بضاعة على ما تقدم". (ج ۵، ص ۱۰۲) اور قرض پر منافع کی شرط قطعاً سود ہے۔ حدیث پاک میں ہے: "مكس طرخص حرة منفعه فهو ربح". تو ترجیحی حصص کے ممبران کا منافع کے نام پر کمپنی سے متعین رقم لینا بجا ہے سود لینا اور کمپنی کا ان ممبران کو متعین رقم ادا کرنا سودی ہے۔

اس لیے کسی کمپنی کا ترجیحی حصص کے ممبران مقرر کرنا اور لوگوں کا ترجیحی حصص میں شامل ہونا قطعاً حرام ہوگا۔ (۲) مساواتی حصص کے ممبران چوں کہ اصل وضع دونوں میں شریک ہوتے ہیں اور کسی کے لیے منافع کی مقدار متعین نہیں ہوتی ہے، اس لیے اگر ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوتے صرف مساواتی حصص کے ممبران ہوتے تو کمپنی کے آغاز کار میں ان کی شرکت "شرکت عتاق" ہوتی۔

مگر سوال نامہ میں مذکور کمپنی کے مقرر کردہ اصولوں سے واضح ہے کہ:

(الف) شرکت داروں کے حصص کی رقم قطا واری جاتی ہے۔ اور ابتدائی قطا اور درخواست کے ساتھ جمع کی ہوئی رقم کے مجموعہ سے کاروبار کا آغاز ہوتا ہے، پھر جوں جوں کاروبار کو وسیع کرنا ہوتا ہے بقیہ قطیں طلب کی جاتی ہیں، جیسا کہ سوال نامہ میں مندرج ہے۔ اب اگر ترجیحی حصص کے ممبران کمپنی کے حصص میں شریک نہ ہوتے تو او اشدہ سرمایہ میں ابتداء مساواتی حصص کے ممبران کی شرکت ہو جاتی اور بقیہ قطوں میں ابھی شرکت نہ ہوتی، پھر جوں جوں بقیہ قطیں ادا کی جاتیں حد یہ شرکتیں ہوتی جاتیں، جن کی قطیں باقی رہ جاتیں ان کی شرکت نہ ہو پاتی خواہ بعد میں بقیہ قطیں وہ ادا کی کر دیتے۔ البھر ادا کی میں ہے:

"قال في القنية: عقدًا شركة عتاق بالذئاب و رأس مال أحدهما غالب لا تصح ولو دفعه بعد الافتراق عن المجلس ليشترى الشريك بالمالين على ذلك العقد تعتقد الشركة بالبيع له. وفي البرزقية: لا تصح بمال غالب أو غير لا بد من أن يكون المال حاضرًا مفاوضة كانت أو عتاقاً و أراد عند عقد الشركة

لا عند عقد الشرکۃ فإنہ لو لم یوجد عند عقدہا تجوز ألا تری أنه لو دفع إلى رجل ألفاً قال: اخرج مثلها أو اشتر بها وبع والحاصل بیننا انصافاً ولم یکن المال حاضراً وقت الشرکۃ فبہن المأمور علی أنه فعل ذلك وأحضر المال وقت الشراء جاری". (ج ۵، ص ۱۷۳)

مخبر اراق میں ہے:

"(قوله تعقد الشرکۃ بالدفع) ظاہرہ أنها تعقد بالدفع بعد فسادها بالافتراق بلا دفع وظاہر ما یأتی عن الزاویۃ بلید جواز ما موقوفاً علی إحضار المال وقت الشراء، تأمل، والذي فی الفتح موافق لمافی الزاویۃ فإنہ قال: ولم یشرط حضور المال وقت العقد وهو صحیح، بل الشرط وجوده وقت الشراء، ثم ذکر مسألتہ ما لو دفع إلى رجل ألفاً قال "اخرج مثلها". (ج ۵، ص ۷۵)

رد المحتار میں ہے:

"(قوله ولا تصح بمال غائب) بل لا بد من كونه حاضراً والمراد حضوره عند عقد الشراء لا عند الشرکۃ فإنہ لو لم یوجد عند عقدہا تجوز الخ". (ص ۳۷۳، ج ۳)

لید بعد میں جو لوگ اپنی قسطیں ادا کرتے ان کا ابتدا جمع کردہ اس المال اور اس سے حاصل شدہ منافع کی رقم کمپنی کے پاس امانت ہوتی جس کا واپس کرنا کمپنی کے ذمہ واجب ہوتا۔ کنز الدقائق میں ہے: وبہ فی المال امانة.

مخبر اراق میں ہے:

"(قوله بده) أي يد الشریک؛ لأنه قبض المال بإذن المالك لا علی وجه البذل والوثیقة فصار كالوديعة کذا فی الہدایۃ". (ص ۱۸۰، ج ۳)

مگر ابتدا سے شرکت میں اس رقم کے ضبط ہو جانے کی شرط معنی قمار ہے تو یہ شرط فاسد ہوتی بلکہ ناجائز و حرام بھی۔

(ب) اسی طرح اس میں قرض پر زیادہ دینے کی بھی شرط ہوتی ہے جو سود ہے تو یہ شرط بھی شرط فاسد ہوتی بلکہ ناجائز و حرام بھی۔

اس لیے قمار و سود کی ان شرطوں پر عقد شرکت کرنا بھی حرام ہوتا اگرچہ شرکت باطل نہ ہوتی۔ قاضی خاں، عالمگیری اور شامی میں ہے:

"الشرکۃ لا تصد بالشروط الفاسدۃ". (بر حاشیۃ ہندیہ ص ۶۱۳، ج ۶ / ص ۳۰۳، ج ۶)

ص ۲۷۶، ج ۳

اس کی نظیر مسلمانوں کا ذمی کے ہاتھوں کسیہ بنانے کی شرط پر زمین اور شراب بنانے کی شرط پر انگوڑی فروختی ہے۔

خانیہ میں ہے:

"ذمی اشتری أرضاً من مسلم علی أن یخلعها بیعة جاری البیع ویظل الشرط ویکره للمسلم أن یسعه بهذا الشرط و كذلك بیع العصیر علی أن یتخذہ خمر". (حاشیۃ ہندیہ ج ۲، ص ۱۶۲)

اسی طرح غیر مسلموں کے شراب بنانے کے لیے اہرت پر انگوڑا کس کا لانا بھی اس کی نظیر ہے۔ قاضی عالمگیری میں ہے:

"یکره أن یواجر نفسه منهم لعصر العنب لیتخلوا منه خمرًا کذا فی الحاوی للفتاویٰ".

خلاصہ یہ کہ "مشترکہ سرمایہ کھپنی" میں ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوتے صرف مساواتی حصص کے ممبران ہی ہوتے تو بھی مساواتی حصص کے ممبران کا کھپنی کے آغاز کار میں شریک ہونے کے لیے عقد قرار کرتا پہلا فعل حرام ہوتا۔ سودی قرض دینے کی شرط پر شرکت کرنا دوسرا فعل حرام اور پھر سودی قرض دینا تیسرا فعل حرام اور کھپنی سے ملنے والی سودی رقم بھی حرام ہوتی ہے حرام و حرام کا مجموعہ مرکب ہوتا۔

ہاں! اصل شرکت چوں کہ باطل نہیں ہوتی اس لیے اس سے جائز کاروبار کے ذریعہ جو منافع حاصل ہوتا، اسے لینا جائز ہوتا۔

مگر ہم پہلے ہی عرض کر چکے ہیں کہ ترجیحی حصص کے ممبران کے لیے نفع کی معین مقدار شرط ہونے کی وجہ سے اصل شرکت ہی باطل ہو جاتی ہے۔ اس لیے مشترکہ سرمایہ کھپنی میں مسلمانوں کے شامل ہونے کی کوئی راہ نہیں، خواہ ترجیحی حصص کی ممبری قبول کر کے ہو یا مساواتی حصص کی ممبری قبول کر کے۔

ربایہ سوال کہ کسی کھپنی میں ترجیحی حصص کے ممبران نہ ہوں صرف مساواتی حصص کے ممبران ہوں اور کوئی ممبر ساری قسطیں پہلے ہی ادا کر دے جس سے قمار کی صورت نہ پیدا ہو۔ نیز کھپنی کو سودی ہوئی رقم پر وہ سود بھی نہ لے بلکہ قرض دیتے وقت ہی یہ نیت رکھے تو اس کے حق میں "مشترکہ سرمایہ کھپنی" کی شرکت جائز ہوگی یا نہیں؟

اس کا جواب یہ ہے کہ قرض دے کر سود لینے کی نیت نہ ہو تو بھی قرض میں زیادتی کی شرط لگانا جائز نہیں۔ ہاں! صراحتاً سود لینے کی نئی کر دے تو جائز ہوگا۔ فتاویٰ خیر یہ میں ہے:

"العبارة بما تلفظ لا بما كتب الكتاب اه. ملخصاً". (فتاویٰ رضویہ ص ۱۹۱ ج ۸)

مگر جب دوسرے حضرات کو مال شرکت سے سود ادا کیا جائے گا تو سود لینے کی صورت نہ کی، سود دینے کی صورت تو بہر حال متحقق ہوگی اور اسلام نے شرعی حاجت کے بغیر سود دینا بھی سود لینے ہی کی طرح حرام قرار دیا ہے، اس لیے حرام کے ارتکاب سے اب بھی مفر نہیں۔

اس مقام پر یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ قرض کھپنی کے عام ممبران نہیں لیتے بلکہ اس کے کارندے لیتے ہیں اور سوال تانے کے ساتھ منسلک فتاویٰ قاضی خاں و شامی کی بعض عبارتوں سے پتہ چلتا ہے کہ شرکت عنان میں کوئی شریک قرض نہ تو ایک قول کے مطابق یہ قرض دوسرے شرکا کی طرف راجع نہیں ہوگا۔ لہذا لوگوں کو گناہ کے لڑم سے بچانے اور ان کی سہولت و آسانی کی خاطر اسی قول کو اختیار کیا جائے تو کیا وہ ممبر اس سودی قرض لینے کے وبال سے بری الذمہ نہیں ہو جائے گا؟ اور ان کے حق میں شرکت کی گنجائش نہیں نکل آئے گی؟

اس سلسلے میں عرض ہے کہ شرکت عنان میں کسی شریک کے قرض لینے پر دوسرے شرکا کی طرف قرض کے راجع ہونے نہ ہونے کے سلسلے میں فقہائے کرام کی کتابوں میں تین اقوال ملتے ہیں:

(۱) کسی ایک شریک کا قرض لینا تمام شرکا کا قرض لینا قرار پائے گا اور اس قرض کے احکام تمام شرکا سے متعلق ہو جائیں گے۔ فتاویٰ خانیہ میں ہے:

"لو استقرض أحد شركائكم العنان مآلاً للتجارة لم يمسأه لأنه فسخك مالي بمالي فكلان يسترد"

الصر فہ۔ اھ۔ (بر حاشیہ ہندیہ ص ۶۱۶، ج ۳)

رد المحتار میں ہے:

”فی الحامدیۃ عن محیط السرحسی فی فصل ما لا یجوز لأحد شریکی العنان لو استقرض أحدهما مالاً لزمهما، لأن الاستقراض تجارة و مبادلة معنی، لأنه یملک مستقرضه، و یلزمه رد مثله فشاہ المصارفہ أو الاستعارۃ، وأیہما کان نقد علی صاحبه اھ۔ و مثله فی الولو الحیۃ، و کذا فی الخالیۃ من فصل شركة العنان“ اھ۔ (رد المحتار ص ۳۵۳، ج ۳، فصل فی الشركة الفاسدة)

البحر الرائق میں ہے:

”وفی محیط لو استقرض أحدہما لزم الآخر فی ظاہر الروایۃ“۔ (ص ۱۷۰، ج ۵)

(۲) شرکا قرض لینے کی اجازت دے دیں تو قرض تمام شرکا کی طرف سے مانا جائے گا اور احکام سب سے متعلق ہوں گے۔ رد المحتار میں ہے:

”أحد شریکی العنان لا یملک الاستدانۃ إلا أن يأذن فی ذلك. بحر عن محیط“۔ (ص ۳۷۵، ج ۳)

(۳) جو شریک قرض لے گا احکام صرف اسی سے متعلق ہوں گے، دوسرے شرکا سے اس قرض کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ علامہ شامی نے تینوں اقوال کو دو ہی قسموں میں مصور فرمایا ہے: (۱) قرض کے احکام دوسرے شرکا سے بھی متعلق ہوں گے۔ (۲) قرض کے احکام دوسرے شرکا سے متعلق نہیں ہوں گے۔ اور ولو الجویہ کے حوالے سے اس قول کی تصحیح نقل کی ہے جس کے مطابق دوسرے شرکا سے احکام متعلق نہیں ہوں گے اور اسی کی جانب اپنا بھی رجحان بتایا ہے۔ رد المحتار میں ہے:

”قال فی الولو الحیۃ: وإن أذن کلّ منهما لصاحبه بالاستدانۃ علیہ لزمہ خاصۃ، فکان للمقرض أن يأخذہ منه ولیس له أن یرجع علی شریکہ وهو الصحیح، لأن التوکیل بالاستقراض باطل، فصار الإذن و عطفہ سواً اھ۔ قلت: و یظهر من هذا أن فی المسأله قولین، أحدهما ما مرّ عن محیط من أن لکلّ من شریکی العنان الاستقراض، لأنه تجارة، أي مبادلة معنی. والثانی: عدم الجواز، ولو بصریح الإذن وهو الصحیح، لموافقته لقولہم: إن التوکیل بالاستقراض باطل لأنه توکیل بالتکذی الخ“۔ (ص ۳۸۶، ۳۸۷، ج ۳)

مگر پہلے قول کو علامہ ابن نجیم نے ”البحر الرائق“ میں ”محیط“ کے حوالے سے ظاہر الروایۃ بتایا ہے۔ کما مرّ۔ بہر حال اس تیسرے قول ہی پر فتویٰ دیا جائے تو بھی اس بات پر تمام فقہاء کا اتفاق ہے کہ مکمل نے قرض لینے وقت وکالت کے بجائے رسالت یعنی پیغام رسانی کے الفاظ ادا کیے اور ”مجھے قرض دیجیے“ کے بجائے ”ہم سب کو قرض دیجیے“ کہا تو یہ قرض سب کے لیے ہوگا اور اس کے احکام سب سے متعلق ہوں گے۔ ہدایہ میں ہے:

”إن التوکیل بالاستقراض باطل حتی لا یثبت المملک بخلاف الرسالة فیہ۔ (ص ۱۸۰، ج ۳)

فتاویٰ حنفیہ میں ہے: وین وکیل بالاستقراض فإن أضاف الوکیل الاستقراض إلی الموکل فقال: إن فلاناً یستقرض منک کذا، أو قال أقرض فلاناً کذا کان القرض للموکل۔ (بر حاشیہ ہندیہ ج ۳، ص ۳۷۳)

اسی میں ہے: إلا أن یقول الوکیل للمقرض: إن فلاناً یستقرض منک ألف درہم فحیث یكون المال

على المؤكل لا على الوكيل. (ص ۶۱۴، ج ۳)

شامی میں ہے: "أى لأنه يكون حيثد رسولاً والمستقرض هو المرسل. (ص ۳۸۷، ج ۳)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: "وإن أخرج الأمر الكلام مخرج الوكالة بأن قال: "وكتبتك بأن تستقرض لي من فلان عشرة دراهم، وترهن هذا الثوب منه فإن أخرج الكلام الوكيل بعد هذا الكلام بأن قال لفلان: إن فلانا أرسلني إليك يستقرض منك عشرة دراهم، وترهن منك هذا الثوب بالعشرة ففعل المقرض فما استقرض من الدراهم يكون للامر حتى لا يكون للوكيل أن يمنع ذلك منه ويكون (زعمه) كرهه جازاً على المؤكل حتى لا يصير ضامناً للثوب بالدفع إليه ويكون افتكاك الزهن للامر. (ص ۶۰۸، ج ۳)

اور ظاہر یہی ہے کہ کمپنی کے کارندے خود قرض گیرندہ نہیں ہوتے ہیں، بلکہ سفیر و واسطہ بن کر کمپنی کے لیے قرض لیتے ہیں، اس لیے کمپنی کو یہ قرض وکالت کے طور پر نہیں، بلکہ رسالت کے طور پر حاصل ہوتا ہے اور اس صورت میں قرض کے تمام احکام شرکاتی سے متعلق ہوں گے۔

کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی ہو تو اس کے مساواتی حصص کی خریداری کے معنی ان اسباب کو خرید کر "مشترکہ سرمایہ کمپنی" میں شریک ہونا ہے۔ اس لیے اگر ابتداء مساواتی حصص کے طور پر شرکت جائز ہوتی تو اب بھی اس کے جواز کا حکم ہوتا۔ البحر الرائق میں بینین الحقائق کے حوالے سے ہے:

"ولو باعه بالدرهم ثم عقدا الشركة في العرض الذي باعه جاز أيضاً. (ص ۱۷۳، ج ۵)

رد المحتار میں ہے: قوله الذي باعه أي نصفه بالدرهم. (ص ۲۷۲، ج ۳)

مگر جب ابتداء ہی مساواتی حصص میں شرکت نا جائز ہے تو کمپنی کے اسباب تجارت کی مالک ہو جانے کے بعد اس کے اسباب کو خرید کر بھی اس میں شرکت کرنی نا جائز ہوگی۔

الجواب [۳] قرض شرکت حاصل کر کے حصص بدلنے کی حقیقت سوال نامے میں منقول "جدید طریقہ تجارت" کی عبارتوں سے پورے طور پر منکشف نہیں ہوتی ہے۔ اس لیے اس سلسلے میں مزید معلومات حاصل کرنے کی ضرورت ہے۔ ویسے جب مساواتی حصص ہی میں شریک ہونا نا جائز ہے تو قابل تبدیل قرض شرکت کو مساواتی حصص میں تبدیل کروینے سے بھی نا جائز ہی رہے گا۔

الجواب [۵] کمپنی کے معبود طریقہ پراجیکٹ مقرر کرنا اور اس پر کمیشن دینا اگر کسی جائز کام کے لیے ہوتا تو بھی متعدد وجوہ کی بنا پر نا جائز ہوتا، جن میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ جس کام کے لیے اجارہ ہو رہا ہے اس کا وقت معلوم نہیں۔ فتاویٰ خانہ میں ہے:

"رجل أمر سمارة ليشترى له الكرايس أو دلالاً لبيع له هذه الاثواب بدينهم لا تجوز لهذه الإجارة؛ لأن البيع لا يتم بالدلال وإنما يتم به وبالمشترى ولا بدري متى يحين المشتري. (ص ۲۳۶، ج ۲)

اور یہاں تو جس کام کے لیے اجارہ ہوا ہے، وہ کام ہی جائز نہیں، جیسا کہ میں گذشتہ طور میں تفصیل سے عرض کر آیا ہوں۔

الجواب [۶] جب یہ واضح ہو گیا کہ "مشترکہ سرمایہ کمپنی" کا کاروبار جائز نہیں تو اس کے قیام کی منصوبہ سازی

ہو یا اس کا رجسٹریشن یا اس کی ایسی ملازمت جس میں ناجائز کام کرنا پڑے، کبھی ممنوع ہوں گے۔ قرآن کریم کا ارشاد ہے:

وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ۔

الجواب (۱۱) میں پہلے ہی عرض کر چکا ہوں کہ کمپنی میں حصص کے نام پر جو رقم جمع کی جاتی ہے، وہ قرض ہوتی ہے اور قرض پر طبع لینا سود ہے، اس لیے منافع پر زکوٰۃ واجب نہیں ہوگی۔ ہاں! جمع کی ہوئی اصل رقم شرکا جب چاہیں وصول کر سکتے ہیں۔ قرض دین قوی ہے، اب اگر یہ دین خود یا دوسرے مال سے مل کر مقدار نصاب ہو تو اس پر زکوٰۃ سال بہ سال واجب ہوتی رہے گی، مگر ابھی واجب الادا نہیں، واجب الادا اس وقت ہوگی جب مقدار نصاب کا پانچواں حصہ وصول ہو جائے۔ مگر جو پانچواں حصہ وصول ہوگا، اسی کی زکوٰۃ واجب الادا ہوگی۔ درمختار میں ہے:

"فتجب زكاتها إذا تم نصابها وحال الحول، لكن لا فوراً بل عند قبض أربعين درهماً من الدين القوي كقرض..... فلما قبض أربعين درهماً يلزمه درهم"۔

رد المحتار میں ہے: والمراد إذا بلغ نصاباً بنفسه أو بما عنده مما يتم به النصاب. قوله فكلما قبض أربعين درهماً يلزمه درهم هو معنى قول الفتح والبحر وبتراخي الأداء إلى أن يقبض أربعين درهماً ففيها درهم. (ص ۳۵، ج ۲)

قماوی عالمگیری میں ہے: وقوي و هو ما يجب بدلا عن سلع التجارة إذا قبض أربعين زكى لما مضى كذا في الزاھدي. (ص ۱۷۵، ج ۱)

فتح القدیر کے حوالے سے البحر الرائق میں ہے:

"ففي القوي تجب الزكاة إذا حال الحول وبتراخي القضاء إلى أن يقبض أربعين درهماً ففيها درهم الخ". (ج ۲، ص ۲۰۷) هذا ما عندي والحق عند ربّي.

مقالہ - ۶

اف: مولانا رحمت حسین کلہی، مہتمم تنظیم المسلمین، بانسی، پورنیہ، بہار

الجواب (۱۲) مشترکہ سرمایہ کمپنی جن اصولوں پر مبنی ہے وہ کسی عقد شرعی کے تحت داخل نہیں۔ تقابض بدلیں نہ ہونے کی وجہ سے عقد صرف میں اور نفع کی مقدار مقرر ہونے کی وجہ سے عقد شرکت میں اور حصول انتفاع زائد علی الاصل کی وجہ سے قرض شرعی میں داخل نہیں، بلکہ وہ خالص سود ہے جس کی مذمت قرآن اور احادیث کریمہ میں بکثرت وارد ہے۔ سودی لین دین کی وجہ سے کمپنی کے آغاز کار میں اس کے مساوق حصص میں شرکت ناجائز اور حرام ہے، یا ضرورت شرعی شیر بازاری جو مجموعاً سودی لین دین پر مشتمل ہے، اگر گناہوں سے بچانے کے لیے اس میں حیلہ شرعی کا دروازہ کھولا جائے تو پھر کیا وجہ ہے کہ لائسنس، مشورہ وغیرہ جو نرا قمار ہے اور لوگ شیر بازاری سے زیادہ اس کی وجہ سے گناہ گار ہو رہے ہیں تو ان کو گناہوں سے بچانے کے لیے حیلہ نہ کیا جائے؟ اس طرح کے حیلوں سے اسلامی احکام مسخ ہو کر رہ جائیں گے۔

الجواب (۱۳) ظاہر ہے کہ جب موافق موجود ہیں تو چاہے آغاز کار میں ہو یا کمپنی کے اسباب تجارت کے مالک ہونے کے بعد، دونوں ہی صورتوں میں حصص کی خریداری ناجائز ہے۔

الجواب [۳] قابل تبدیل قرض تحکات مال کر کے بعد میں انھیں مساواتی حصص میں تبدیل کرنے اور حصص سے فائدہ اٹھانے کی کوئی جائز صورت نہیں، کہیں کہ مشترکہ کمپنی میں مساواتی حصص کے ساتھ ترجیحی حصص بھی ہوتے ہیں اور ترجیحی حصص والوں کو نفع کی جو طے شدہ رقم دی جاتی ہے۔ مساواتی حصص اور ترجیحی حصص دونوں کا مشترکہ منفعت ہے جو پہلے ترجیحی حصص والوں کو ملتی ہے، منفعت باقی رہتی تو مساواتی حصص والوں کو دی جائے گی، ورنہ نہیں۔ یہ ظلم و نا انصافی ہے اور عقد شرکت کے منافی بھی۔

الجواب [۴] غیر سودی قابل تبدیل قرض تحکات حاصل کر کے حصص میں بدلنے کے بعد اس سے بھی افطاح جائز نہیں، کیوں کہ حصص میں بدل ہونے کی صورت میں یا تو ترجیحی حصص ہوں گے، جس میں نفع کی مقدار مقرر ہونے کی وجہ سے ناجائز ہوگا یا مساواتی حصص میں۔ مساواتی حصص اور ترجیحی حصص چوں کہ ایک ہی مشترکہ کمپنی میں ہوتے ہیں، تو ترجیحی حصص کی بنا پر مساواتی حصص بھی ناجائز ہوں گے۔

الجواب [۵] حصص اور تحکات کی شرعاً کوئی قیمت نہیں، اس لیے اس کی گارنٹی اور اس کے بیچے کا معاوضہ کرنا ہی شرعاً جائز نہیں تو اس پر اجرت یا کمیشن کا کیا سوال پیدا ہوتا ہے۔

الجواب [۶] ایسی کمپنی جو ناجائز اور حرام اور خالص سودی لین دین کرتی ہو، اس کے قیام کی منصوبہ سازی اور اس کا رجسٹریشن، اس کی ملازمت اور اس پر اجرت یا کمیشن کا لین دین جائز نہیں، اس لیے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سود کھانے والے اور کھلانے والے، لکھنے والے اور اس کے گواہوں پر لعنت فرمائی ہے اور فرمایا: یہ سب اصل گناہ میں برابر ہیں۔ یعنی رہا کہ عمد و معاون۔

الجواب [۸] کمپنی میں حصص اور قرض کی جمع شدہ رقم اصلی اگر نصاب کو پہنچ رہی ہے تو اس پر سال ہرسال زکوٰۃ واجب ہوگی، اگر ہر سال زکوٰۃ ادا نہیں کیا تو زکوٰۃ کی رقم اصل رقم سے منہا کر کے اس پر دین رہے گی اور آئندہ سال باقی ماندہ رقم پر زکوٰۃ واجب ہوگی۔ (فتاویٰ رضویہ، ص ۴۱۶، ج ۴) وهو تعالیٰ اعلم و علمہ احکم۔

از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، مفتی دارالعلوم رضویہ، ریکٹھون، ضلع کوٹہ، راجستھان

مقالہ - ۷

مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آغاز میں شرکت ناجائز ہے کہ خلاف شرع امر کا ارتکاب لازم آتا ہے۔

الجواب [۱]

البتہ کمپنی مالک ہو جائے اور کوئی مانع شرعی حائل نہ ہو تو خریداری جائز ہے۔

الجواب [۲]

اگر وہ حربی ہے تو جس طرح بینک کا منافع سود نہیں، اس کا منافع بھی سود نہیں ہے، ناجائز ہے۔

الجواب [۳]

اگر شرعی قباحت نہیں رہی تو حصص سے انقطاع مباح ہے۔

الجواب [۴]

ضرورتاً جائز ہے۔

الجواب [۵]

اگر جواب نمبر چار کی شکل ہو تو یہ بھی جائز ہے۔

الجواب [۶]

اگر شرعاً ایسی کمپنی کا قیام ناجائز ہے تو اس کی ملازمت بھی ناجائز ہوگی اور اس کی اجرت اور کمیشن

الجواب [۷]

کے لین دین سے بھی بچنا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

مقالہ - ۸

از: مفتی زین العابدین شمس، صدر المدبرین جامعہ ادا العلوم، ملٹنا، سدھارتھ گمر (بستی)

سرمایہ کمپنی کے اصول اسلامی اصول کے خلاف ہیں اور جواز کے لیے شرعی حیلہ تلاش کرنے کے جو اسباب ہیں وہ حقیقت نہیں ہیں، اس میں مسلمانوں کا ایک متمول طبقہ ملوث ہے، اسی لیے ابتلا سے عام نہیں اور چوں کہ اس میں سرمایہ بڑھانا مقصود ہے اس لیے ضرورت کے تحت بھی داخل نہیں اور اس میں جتنے جزئیات بیان کیے گئے ہیں، ان میں سودی قرض اور قصص کی بکری اور منقہ کی اس کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں، اس لیے اس میں شرکت جائز نہیں، عقود قاسدہ بغیر غدر کی جو اجازت دی گئی، وہ اس صورت سے متعین ہے کہ ہر طرح اپنا ہی نفع ہو اور یہ ایسی کمپنیوں میں کسی طرح متوقع نہیں، اس لیے اس کی اجازت نہیں۔

حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں اس کا جتنا حصہ ہے یا منفعہ جائزہ غیر رہا میں اس کا جتنا حصہ ہے، اس پر زکوٰۃ لازم آئے گی، اسی سے ظاہر ہوتا ہے کہ سال بسال زکوٰۃ واجب ہوگی۔ فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ تعالیٰ اتم و اعظم۔

مقالہ - ۹

از: مولانا شمس الہدیٰ رضوی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شیوہ بلاوری : امام اہل سنت احمد رضا خان قدس سرہ کے دور میں شیر بازاری کا جو طور طریقہ تھا اس کے بارے میں جب آپ سے سوال ہوا تو حسب ذیل حکم شریعت سے لوگوں کو آگاہ فرمایا:

”ظاہر ہے کہ حصہ روپوں کا ہے اور وہ اتنے ہی روپوں کو بیچا جائے گا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کو بیچا گیا تو رہا اور حرام قطعی ہے اور اگر مساوی ہی کو بیچا گیا تو صرف ہے جس میں تقابض بدین نہ ہوا یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سود دیا جاتا ہے وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام در حرام، محض حرام ہے۔ حصص کی قیمت شرعاً کوئی چیز نہیں بلکہ اصل کے روپے جتنے اس کے کمپنی میں جمع ہیں یا مال میں جتنا اس کا حصہ ہے، یا منفعہ جائزہ غیر رہا میں اس کا جتنا حصہ ہے اس پر زکوٰۃ لازم آئے گی۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۱۲، ج ۷، باب الربوا)

فی زمانہ یہاں جو کمپنیوں کے حصص کا لین دین ہوتا ہے ظاہر ہے کہ وہ فق صرف نہیں، کیوں کہ وہ روپوں سے نہیں، بلکہ کاغذی نوٹوں سے ہوتا ہے اور بیع صرف و صرف نقدین (سونا، چاندی) ہی میں جاری ہے۔ اسی طرح اعلیٰ حضرت رحمہ اللہ کے زمانے میں اس لین دین کے جو اصول تھے اس کے مطابق جواب ارشاد ہوا، بہت ممکن ہے کہ بروقت اس میں کچھ ایسی تبدیلیاں ہوگئی ہوں، جس میں جواز کے پہلو جھلکتے ہوں۔

بہر حال جن طریق کار کا ذکر شیر کمپنیوں سے متعلق سوال نامے میں ہوا اس کی رو سے کمپنیوں میں جن شرائط و قواعد کے تحت شرکت ہوتی ہے وہ شریعت اسلامی کی نگاہ میں قطعاً باطل ہے۔ کیوں کہ ان شریک کار کو چند فی صدی لفع متعین ہوتا ہے خواہ کتنی خسارہ میں ہو یا نفع میں۔ تو یہ لا افسار میں ہے۔ الشریکۃ عبارة عن عقد بین المتشارکین فی الأصل والربح۔

ہاں اگر اسلامی اصولوں پر یہ سب قائم ہوں تو ان کی شرکت میں کوئی مضائقہ نہیں اور اس باب میں سب سے بہتر

طریق شرکت مضاربہ کی ہے۔

مجھے ”احکام عقود التامین“ نامی کتاب میں کمپنیوں کے حصص کی بیع کے مباح ہونے کی تصریح ملی مگر میں اپنی تدریسی کثیر مصروفیات کے باعث اس پر اطمینان بخش طور پر غور و خوض نہ کر سکا، اسے میں حضرات علمائے کرام کی خدمات میں پیش کرتا ہوں شاید کوئی راوی نقل آئے۔ ترجمہ حاضر کر رہا ہوں:

”کمپنیوں کے حصص (شریک) کی بیع مباح ہے، اس لیے کہ یہ تجارت کی ایک صورت ہے، اس کی صحت پر صحابہ کرام اجماع ہے اور ایک مشہور فقہیہ میں اس کے مطابق عمل کیا جا چکا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا انتقال ہوا، انھوں نے چار بیویاں چھوڑیں، ان میں سے ایک خاتون کا نام شہامہ بنت اسفہی تھا، عرض وفات میں حضرت عبدالرحمن بن عوف نے انھیں طلاق دے دیا تھا، خلیفہ راشد حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے صحابہ کرام سے مشورہ کیا، صحابہ نے اجماع کے ذریعہ یہ فیصلہ کیا کہ مطلقہ بیوی دیگر بیویوں کی طرح ترکہ کی مستحق ہوگی۔ یہ معلوم ہو جانے کے بعد کہ ترکہ میں سابقہ بیوی کا حصہ ہے۔ تمنا ضرر نے کچھ رقم کے عوض اپنے ترکہ سے سبکدوش ہونے کی پیشکش کی (حضرت عبدالرحمن نے بڑی مقدار میں دولت چھوڑی تھی ان میں اراضی، نقد رقم، جانور اور ان کے علاوہ سونے کی ایسی ڈلی تھی جس کا ٹکڑا کرنے کے لیے متعدد آدمیوں کے ہاتھوں میں چھالے پڑ گئے تھے۔ اس کے علاوہ انھوں نے ہزار اونٹ، سو گھوڑے اور تین ہزار بکریاں چھوڑی تھیں) ذریعہ نے اسی ہزار دینار کے بدلے اس پیشکش کو قبول کرنے کا فیصلہ کیا۔ خاتون مذکور نے اس کو منظور کر لیا، اس طرح یہ لین دین عمل میں آیا اور صحابہ کرام میں سے کسی نے انکار نہ کیا۔ اس لیے اس زمانہ میں یہ ان کے اجماع کی علامت تھی۔ (تاریخ ابن کثیر)

غور کریں تو معلوم ہوگا کہ یہ صورت عین کمپنی کے شریک فروخت کے عین مطابق ہے، خواہ ہم اس کا نام کچھ بھی دے دیں۔
موفق کہتے ہیں: معلوم کے عوض بھول کی صلح جائز ہے، بشرطیکہ مجبوری کی وجہ سے واقفیت حاصل نہ ہو سکے۔ جیسا کہ قصہ مذکورہ میں شہامہ کو اپنے شوہر کے ترکہ کی مکمل تفصیل قطعاً معلوم نہیں تھی۔“ (احکام عقود التامین)

ازالہ شبہہ: امام احمد رحمہ اللہ سے جو یہ منقول ہے کہ عورت اپنا سرمایہ لینے کے بجائے جو مصالحت کرتی ہے وہ مکروہ اور ناروا ہے۔ (جیسا کہ شریعہ نے کہا کہ جو عورت اپنا سرمایہ لینے کے بجائے صلح پر آمادہ ہوتی ہے اور اس کو یہ نہیں بتایا جاتا کہ اس کے شوہر کا ترکہ کیا ہے تو یہ لین دین رہا ہوگا) یہ اس پر محمول ہے کہ اس سے مقصود عورت کو دھوکہ دینا اور اس کے حق سے اسے محروم کرنا ہو، بالخصوص جب کہ ترکہ کی مالیت اسے بتائی نہ گئی ہو۔ (احکام عقود التامین)

الجواب [۱] جائز نہیں، ہاں! میرے پیش کردہ واقعہ سے جواز کی راہ وحیلہ کچھ سمجھ میں آتا ہے۔

الجواب [۲] میرے خیال میں جواز کی صورت واضح نہیں ہے۔

الجواب [۳] نہیں۔

الجواب [۵، ۴] دونوں صورتیں درست معلوم نہیں ہوتیں۔

الجواب [۶] چونکہ شریعت کی رو سے اس اسکیم میں مفاسد ظاہر ہیں، اس لیے جب تک مفاسد شرعیہ کو شفعہ نہ

کر دیا جائے، یہ انتظام چلانا کسی طرح درست نہیں۔

الجواب [۷] زکوٰۃ کا وجوب ہوگا مگر وجوب اداء وصول دینی کے بعد ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

از: مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور، اعظم گڑھ، پنجاب

مسئلہ - ۱۰

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مشترکہ سرمایہ کھیتی کے بارے میں سوال تاسے میں جو تفصیلات بہم پہنچائی گئیں ہیں ان کے پیش نظر کھیتی اور اس کے حصص کی حیثیت بہت واضح ہو جاتی ہے، کھیتی کی حیثیت تو اس کے نام سے ہی عیاں ہے کہ مشترکہ کھیتی کا مطلب ایک ایسا ادارہ ہے جو مختلف شرکاء نے مل کر قائم کیا ہو۔ سوال تاسے کی تشریح کے مطابق کھیتی کے حصص دو قسم کے ہوتے ہیں: (۱) ترنجبی حصص (۲) مساواتی حصص۔

ترنجبی حصص کے حصص دار اپنے حق کے ہونے مال پر صرف قطع کے حق دار ہوتے ہیں، اس لیے ان کا معاملہ شرکت سے بالکل ہذا ہے۔ یہ کھیتی کے شریک نہیں۔

مساواتی حصص کے حصص دار قطع اور نقصان دونوں میں اپنے حصہ مال کے تناسب سے شریک ہوتے ہیں اس لیے کھیتی سے ان کا معاملہ ضرور شرکت ہے اور یہ شرکت عقد کی ایک خاص قسم شرکت عینان کے زمرے میں آتی ہے جو شرعاً جائز ہے، اس لیے کھیتی کی یہ شرکت بھی جائز ہوئی، البتہ اس جواز کے لیے شرط ہے کہ کھیتی اپنے حصے داروں سے سودی قرض بھی لیتی ہے جو ناجائز ہے، اس لیے اس شرکت کا جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ حصے دار قرض تو دے مگر ساتھ ہی ساتھ واضح الفاظ میں یہ صراحت بھی کر دے کہ میں اپنے قرض پر کوئی سود نہیں لوں گا، پھر وہ اپنی بات پر قائم بھی رہے، اس کے علاوہ جو مفاسد کھیتی کے اس شرکت میں پائے جاتے ہیں ان کی ذمہ داری کھیتی کے سر جاتی ہے اور حصے دار ان سے بری الذمہ ہوتے ہیں۔ اس لیے کھیتی کے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہے اور ترنجبی حصص کے ذریعہ شرکت ناجائز و فاسد، یہی غلامہ حقیقت ہے۔

اس سلسلے میں سوال تاسے میں جو جزئیات نقل کیے گئے ہیں، ان سے ہماری اس رائے کی بخوبی تائید ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

از: مفتی آل مصطفیٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوئی

مسئلہ - ۱۱

باسمہ تعالیٰ و حمد

الحواب (۱) مشترکہ سرمایہ کھیتی (جس میں مسلم و غیر مسلم دونوں کی شرکت ہو) کے آغاز میں اس کے "ترنجبی حصص" کی طرح "مساواتی حصص" میں بھی شرکت جائز نہیں، کیوں کہ مرہبہ سرمایہ کھیتی کا نظام کار اور اس کے اصول و شرائط اسلامی نظریہ شرکت سے قطعی میل نہیں کھاتے۔ فقہائے کرام نے شرکت کی جو توجہ و تہمید فرمائی ہے اس کے مطابق مشترکہ کھیتیوں میں سرمایہ کاری الظاہر "شرکت عقد" اور اس کی خصوص "شکرت عینان" ہے۔

شکوکت عینان: دو شخص کسی خاص قسم کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں، لیکن ان میں سے کوئی کسی کا

ضامن نہ ہو۔ البتہ دونوں شریک باہم ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے۔ اگر خاص نوع کی تجارت میں شریک ہوں تو خاص شرکت عینان ہوگی اور اگر تمام انواع و اقسام کی تجارت میں شرکت ہو تو شرکت عینان عمومی کہلائے گی۔ قیامی قاضی خاں میں ہے:

"شرکۃ العینان عامۃ ہاں بیشتر کا بابو انواع التجارات کلہا۔ و خاصۃ وہو ان بیشتر کا فی شیء واحد کتاباب و التذوق و لکنل منہما ان یبیع النقد و السیفۃ، و ان اشتری ان کان فی بدہ مال الشرکۃ فهو علی الشرکۃ۔ فإن لم یکن فاشتری بمرأعہم و ذلایر فالشرکۃ لہ خاصۃ دون شریکہ، لأنہ لو صار علی الشرکۃ بصیر مستندہا علی شریکہ و انہ لا یملک ذلک"۔ (ص ۲۲۸، ۲۲۹، ج ۶)

اُسی میں ہے: "و اما شرکۃ العقود علی نوعین شرکۃ فی المال و شرکۃ فی العمل أما شرکۃ المال عینان و معاوضۃ۔۔۔۔۔ (فصل فی شرکۃ العینان) و صورۃ هذه الشرکۃ ان یشترک الثلث فی نوع خاص من التجارات نحو البر و الطعام، أو یشترکان فی عموم التجارۃ، و موجب هذه الشرکۃ ثبوت الوکالۃ لکل واحد منہما من صاحبه فیما یبیع و یشتری و الثبوت لیس بشرط لصحة هذه الشرکۃ و المضارۃ، و ان وفنا لذلك وفنا ہاں مال ما اشتریت الیوم فهو یبنا صخ الثبوت فما اشتراہ الیوم یكون ینہما وما اشتراہ بعد الیوم یكون للمشتري خاصۃ۔ (ص ۶۱۲، ۶۱۳، ج ۳)

مگر کھیتی کے شرائط و اصول کے پیش نظر درحقیقت یہ "شرکت ہی نہیں" شرکت کی قاسد صورت ہے۔ وہ یہ کہ شرکت عقد کی صحت کے متعدد شرائط ہیں جن میں سے یہ بھی ہے "اگر کوئی شریک مر جائے یا پاگل ہو جائے تو شرکت باطل ہو جاتی ہے"۔ (نویۃ البصار اور فقار میں ہے: و تبطل شرکۃ العقد بسوت احدهما و بحدوثه مطلقاً۔ (ص ۳۸۵، ج ۳)

جب کہ مشترکہ سرمایہ کھیتی کا اصول یہ ہے کہ شریک (حصہ دار) کے مرنے یا پاگل ہونے یا اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کرانے سے مشترکہ کھیتی پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ وہ بہر حال موجود رہتی ہے۔ سوال نامہ میں ہے:

"کھیتی کے ممبر یا حصہ دار کے آنے، جانے یا مر جانے یا پاگل ہو جانے یا بوجالیہ ہو جانے یا اپنا حصہ دوسرے کے نام منتقل کر دینے سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا"۔

"کھیتی کے کسی حصہ دار کی موت واقع ہونے پر اس کے ورثا اس کے حصہ اپنے نام منتقل کروا کر ممبر بن سکتے ہیں"۔

مندرجہ بالا صورت اسلامی نقطہ نظر سے شرکت داری کے قطعی خلاف ہے۔ فساد شرکت کے علاوہ اس شرکت داری میں چند اور غیر شرعی امور پائے جاتے ہیں جن کی بنا پر مساواتی حصص میں شرکت سے متعدد حرام کار و کلام کرنا ہوگا۔

اولاً: کھیتی کے "مساواتی حصص میں شرکت کے لیے سودی قرض" دینا لازمی شرط ہے۔ اس قرض پر کھیتی قرض خواہوں کو مفروضہ شرع کے مطابق سود دیتی ہے۔ چنانچہ سوال نامہ میں ہے:

"کھیتی اپنے حصص کے ساتھ قرض تسکات بھی جاری کرتی ہے، جسے شرکاء کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، مگر بادل ناخواست ہی سہی، کھیتی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ سود سے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔"

اور یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ عام طور پر کھیتی غیر مسلم حریوں کی خاص نہیں ہوتی بلکہ غیر مسلموں کی طرح مسلمان

بھی اس میں شریک رہتے ہیں۔ اور اگر کمپنی غیر مسلم حریوں کی خاص ہو جب بھی اس کے مساواتی حصص میں شرکت جائز نہیں کیوں کہ ہم ذکر کر آئے کہ یہ شرکت "شرعی نقطہ نگاہ" سے فاسد و باطل ہے، اور غیر مسلم حریوں سے عقود فاسدہ کے ذریعہ مال لینا اس وقت جائز ہے جب کہ نفع ہر طرح مسلمان کو ملے اور ظاہر ہے کہ مساواتی حصص میں نفع و نقصان دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ اگر کمپنی نفع میں ہے تو حصہ داران کو بھی نفع ملے گا اور اگر نقصان میں ہے تو حصہ دار کو نقصان برداشت کرنا ہوگا۔ سوال نامہ میں ہے:

"کمپنی میں شریک افراد سرمایہ لگاتے ہیں جس سے کوئی کاروبار چلایا جاتا ہے۔ اس کاروبار کا نفع یا نقصان ممبران میں بانٹ دیا جاتا ہے۔"

یہ سوال نامہ میں ہے: "حصہ داران کو منافع ہونے کی صورت میں اسی منافع دیا جاتا ہے۔"

تفہیم: یہ قرار بھی ہے۔ وجہ یہ کہ کمپنی اپنے حصہ داروں کی رقم قسط وار لیتی ہے۔ قسطوں کی ادائیگی کے لیے وقت مقرر ہوتا ہے۔ اگر کمپنی کے حصہ داران مقررہ وقت پر یا مدت موسعد تک قسط کی ادائیگی نہیں کرتے تو جمع شدہ رقم ضبط ہو جاتی ہے۔ سوال نامہ میں ہے:

"**حصص کی ضبطگی:** جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصہ داران قسطوں کی رقم ادائیگی کرتے تو کمپنی کے منتظمین کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان حصہ داروں کے ذریعہ ادائیگی ہوئی رقم کو ضبط کر لیں، ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملک میں آ جاتے ہیں۔"

تفہیم: سوال میں تصریح ہے کہ کمپنی کے کاروبار میں خالص سودی قرض بھی لگایا جاتا ہے۔ لہذا ایسے کاروبار میں شریک ہونا اسے بوجہ ادائیگی رقم لگا کر اس کی تعمیر و ترقی میں حصہ لینا، امانت علی الاثم کی وجہ سے حرام ہوگا۔

ہاں اگر مشترکہ کمپنی خالص غیر مسلم حریوں کی ہو تو اس کے "ترجیحی حصص" میں وہ لوگ شریک ہو سکتے ہیں جو ان قسطوں کو مقررہ وقت پر ادا کر سکتے ہوں کہ اس صورت میں بھی گو یہ عقد فاسد اور شرکت باطل ہے، لیکن چوں کہ "ترجیحی حصص" میں کمپنی بہر صورت نفع دیتی ہے، خواہ وہ نفع میں ہو یا نقصان میں اور غیر مسلم حریوں کا مال ان کی رضا سے بلا غدر و بد عہدی لینا جائز و درست۔ چاہے عقود فاسدہ ہی کے ذریعہ کیوں نہ ہو۔ ہدایہ میں ہے: **فبای طریق اخذہ المسلم اخذ مالا مباحا** (۱۸۶، ج ۳) البتہ ایسی کمپنیوں کے "مساواتی حصص" میں شرکت روانہ ہوگی، کہ اس میں مسلم کو نفع ملنا محض محض ہے۔

امام احمد رضا کا فتویٰ: امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے فتویٰ سے ممانعت ہی کا حکم واضح ہوتا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

"ظاہر ہے کہ حصہ داروں کا یہ اور واسطہ ہی روپوں کو بیچا جانے کا جتنے کا حصہ ہے یا کم زائد کم کچھا گیا تو رہا اور حرام قطعی ہے۔ اور اگر مساوی ہی کچھا گیا تو صرف ہے، جس میں انکا بعض بدلین نہ ہوں۔ یوں حرام ہے۔ پھر حصہ داروں کو جو منافع کا سودا یا جاتا ہے، وہ بھی حرام ہے۔ غرض یہ معاملہ حرام و حرام، محض حرام ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ج ۷، ص ۱۱۴)

لیکن میرے ناقص خیال میں، یہ حکم خاص چاندی کے روپوں کے بارے میں ہے جس پر دو اہم قرینے ہیں۔

مناقشہ

من فقیہ کے دوران سب سے اہم اشکال بعض اہلہٴ علما کی طرف سے یہ پیش ہوا کہ سیدی اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ وارضوان نے شیر بازار میں سرمایہ کاری کو مطلقاً ناجائز و گناہ قرار دیا ہے، پھر انھوں نے فتاویٰ رضویہ سے درج ذیل سوال و جواب پڑھ کر متایا:

محولکم و حکم اللہ ربہ کی حرمت نصوص صریحہ سے ثابت ہے مگر قرآن مجید میں ربہ کی کوئی تفسیر نہیں کی گئی، ایام جاہلیت میں جو ربہ عام طور پر شائع تھا وہ یہ تھا کہ لوگ ایک دوسرے سے میعاد معینہ پر قرض لیتے تھے اور میعاد گزر جانے پر مدیون اس المال پر اضافہ کر دیتا یا پہلے ہی سے دونوں میں معاہدہ ہو جاتا تھا، اسی اس المال پر اس افزائش کو اضافہ کر کے پھر اس پر سود لگایا جاتا تھا جیسا کہ اس زمانے میں مہاجنی کا طریقہ ہے اس صورت کے حرام ہونے میں کوئی شبہ نہیں مگر اب اس زمانے میں معاملات کی نئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں جیسے بنک یا انف انشورنس کمپنی یا ریلوے اور ملوں کے حصے وغیرہ جو تا جرانہ کاروبار کرتے ہیں ان میں جو شخص روپیہ جمع کرتا ہے وہ درحقیقت قرض نہیں دیتا اور جو نفع اس کو ملتا ہے وہ درحقیقت سود نہیں ہوتا بلکہ وہ اس تجارت میں ایک گونہ شرکت ہے اور جو سود مقرر ہوتا ہے اگرچہ وہ بالکل سود ہو مگر درحقیقت سود نہیں ہے بلکہ وہ اس کاروبار کا نفع ہے جو جمع ہوتا ہے اور قرآن مجید میں کہیں منع نفع کی حرمت وارد نہیں اور نہ اس کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے، اس واسطے کہ جو شخص تجارتی حساب سمجھنے کی اہلیت نہ رکھتا ہو اس کو بغیر اس کے چارہ نہیں ہے کہ وہ فیصدی مین یا پانچ روپیہ پہلے سے لے کر کے لیا کرے خصوصاً اس زمانے میں جبکہ کروڑوں روپیہ کے شرکت سے تجارتی کاروبار کھولے جاتے ہیں اور شرکاء کی جانب سے ڈائریکٹروں کی جماعت کاروبار چلانے اور حساب و کتاب رکھنے اور منافع مشخص کرنے اور ریزرو فنڈ (محفوظ) کے قائم رکھنے کے لئے مقرر کئے جاتے ہیں جو درحقیقت ان شرکاء کی طرف سے وکیل ہوتے ہیں تو جو منافع بعد پیس انداز کرنے ریزرو فنڈ کے ان وکیلوں نے تجویز کیا ہو وہ سود نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے کاروبار میں روپیہ داخل کرنے کو قرض کہا جاتا ہے، علاوہ اس کے ربہ کی حرمت کی جو علت آئیہ کریمہ لَا تَنْظِلُونِ وَلَا تَنْظِلُونَ میں بیان فرمائی گئی ہے وہ اس پر کسی طرح صادق نہیں آتی۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس پر غور فرما کر جواب تحریر فرمائیں تاکہ اس زمانہ میں مسلمان جس تشکیش میں مبتلا ہیں اس سے نجات پائیں۔

الجواب: یہاں چار ہی صورتیں متصور ہیں، کام میں لگانے کے لئے یہ روپیہ دینے والا بغرض شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا عاریہ یا قرض۔ صورت ہبہ تو یہاں بدلہ نہیں اور شرکت کا بطلان الظہر من القیاس شرکت ایک عقد ہے جس کا مقتضی دونوں شریکوں کا اصل نفع دونوں میں اشتراک ہے ایک شریک کے لئے معین تعداد و مقرر کرنا قاطع شرکت ہے کہ ممکن کہ اسی قدر نفع ہو تو کسی نفع کا بھی مالک ہو گیا، دوسرے شریک کو کچھ نہ ملا تو ربح میں شرکت کب ہوئی۔

جو ہرہ و تہرہ و تہویر الاہصار میں ہے: الشركة عبارة من عقد بین المتشارکین فی الأصل والربح.

در تجارت میں ہے: شرطها أي شركة العقد عدم ما یقطعها كشرط در اہم مسماة من الربح لأحدهما لأنه قد لا یربح غیر المتضمن و حکمها الشركة فی الربح.

اگر ایک سرمایہ سے تجارت ہوئی پھر اس میں سوحصر دار اور شریک ہوئے اور ہر ایک کیلئے دس دس روپے نفع کے لئے
 ٹھہرے اور اس سال ایک ہی ہزار کا نفع ہوا تو یہ ہزار تنہا یہی سوحصر دار نہیں گے یہ شرکت نہیں بلوث ہے شرکت کا مفہوم یہ
 ہے کہ جیسے نفع میں سب شریک ہوتے ہیں نقصان ہو تو وہ بھی سب پر ہر ایک کے مال کی قدر چڑھے۔ روا لکھن رہیں ہے:

ثم يقول فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رؤس أموالهما وما كان من ضيعة أو تبعة فكلما كان
 ولا خلاف أن اشتراط الوضعية بخلاف قدر اس المال باطل واشتراط الربح متنا ونا صحيح فيما سلك
 یہاں اگر نقصان ہوا جب بھی ان حصہ داروں کو اس سے غرض نہ ہوئی وہ اپنے ہزار روپے لئے چھوڑیں گے یہ شرکت
 ہوئی یا غصب، اصل مقتضا شرکت عدل و مساوات ہے۔ قال الله تعالى: فهُمْ شَرِكَا فِي الثَّمَنِ.

فرض کیجئے کہ اصل سرمایہ ان سوحصلوں سے دو چہر تھا اور اس سال چہرہ سو روپے کے نفع ہوئے تو یہ نصف والے ایک
 ہزار لیں گے اور دو چہر والوں کو صرف پانسو ملیں گے، آدھے کو دو گنا اور دو گے کو آدھا، یہ عدل ہوا یا صریح ظلم۔ بالمثل اس عقد
 مختصر حد کو شرکت شرعیہ سے کوئی علاقہ نہیں۔

اب نہ رہے مگر عاریت یا قرض، عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپہ صرف کرنے کو دیا، اور عاریت میں شے
 بعینہ قائم رہتی ہے۔ و در مختار میں ہے: عارية الثمنين قرض ضرورة استهلاك عينا.

بہر حال یہاں نہیں مگر صورت قرض، اور اس پر نفع مقرر کیا گیا، یہی سود ہے اور یہی جاہلیت میں تھا، حدیث میں ہے
 رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: کل قرض جہر منفعۃ فهو ربا.

قرآن کریم اس نفع منع کی تحریم سے ساکت نہیں خود سائل نے علت تحریم پر باطلاوت کی لا تظلمون ولا تظلمون.

اور یہاں "تظلمون و تظلمون" دونوں ہیں، ان مذکور صورتوں میں کہ ہزار ہی نفع کے ہوئے اور سب ان سوحصر
 داروں نے لئے یا نفع کے چہرہ سو ہوئے اور نصف والوں نے دو گے لئے، یہ ظالم ہیں اور وہ مظلوم، اور اگر پانچ ہزار نفع کے
 ہوئے تو ان نصف والوں نے دو گے لئے، یہ ظالم ہیں اور وہ مظلوم، اور اگر پانچ ہزار نفع کے ہوئے تو ان نصف والوں کو
 پانچواں حصہ ملا اور ان دو چہرہ والوں کو چہار چہرہ، یہ مظلوم ہوئے اور وہ ظالم، اور اگر یہ حصے سرمایہ سے تھے تو ظلم اشد ہے، اب
 ایک صورت اگر یہ خیال کی جائے کہ اصل سرمایہ ان حصوں سے جدا نہ ہو، انھیں حصوں سے تجارت شروع ہوئی، مثلاً سوا آٹھ حص
 نے سو سو روپے ملا کر دس ہزار سے تجارت کی اور ہر شریک کے لئے دس دس روپے نفع کا قرار پایا، یہ صورت ظاہر کر دے گی کہ
 وہ قرار اول ظلم و جبریت تھا یا محض جہل و حماقت۔ فرض کیجئے، ایک سال پانچ ہی سونے کے ہوئے تو یہ سو پچاس دس دس کے کیسے نہیں،
 کیا پانسو کہیں سے غصب کر کے ملائے جائیں گے یا پچاس ہی کو دے کر پچاس کو رے چھوڑ دے جائیں گے اور وہ کون سے
 پچاس ہوں گے جن کو دیں گے اور وہ کون سے پچاس ہوں گے جن کو خر و م رکھیں گے۔ فرض کیجئے دو ہزار نفع کے ہوئے تو دس دس
 بانٹ کر ہزار بیچیں گے یہ کسی راہ چلتے کو دے جائیں گے یا کسی تجارت میں لگا دے جائیں گے، اگر اسی میں لگائیں گے تو سب
 کی طرف سے یا بعض کی طرف سے۔ ثانی میں وہ بعض کون ہوں گے اور ان کو کیوں زیادہ ملا اور اول پر سب کو کس میں ملے اور
 ٹھہرے تھے دس دس خوف قرار دے کر وہ کب تک رہا۔ لاجرم عقل ہو تو یہی ماننا پڑے گا کہ جس سال ہزار نفع کے ہوں گے سب دس
 دس پائیں اور پانسو تو سب پانچ پانچ اور دو ہزار تو سب بیس بیس، اور یہ کچھ نہ ہو تو کوئی کچھ نہیں، اور نقصان ہو تو سب پر حصہ رسد۔

مبکی بدل ہے اور مبکی مختصانے شرکت، اور مبکی شرکت شرعیہ، اور وہ قطع منع رہا بالغیب ظہیر الین محض جہل و حماقت تھا، بالجلد شرع مطہر سے آگہ بند کرنا شرعی لاتا ہے، اخیر ہر تن خیر وہی ہے جو شرع مصطفیٰ ہے صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم۔

(فتاویٰ رضویہ ص ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۱۷ ج ۷ - سنی دارالاشاعت)

محمد نظام الدین رضوی: اس فتوے میں تریجی حصص (پر بطریق شیعہ) کا حکم بیان کیا گیا ہے جو یقیناً حرام و گناہ ہے، سوال اور جواب کے الفاظ اسی پر دلالت کرتے ہیں، کوئی اس کے جواز کا قائل نہیں اور جواز کے جو دلائل پیش کیے گئے ہیں، ان کا تعلق مساواتی حصص (ایکویٹری شیر) سے ہے، اس کا کوئی ذکر فتاویٰ رضویہ کے اس سوال و جواب میں نہیں ہے۔

تنقیح طلب امور

علمائے کرام کے مباحثہ و مجروحہ پر گردش کرتے رہے، ایک یہ کہ کمپنی ہے کیا؟ اور دوسرا یہ کہ کمپنی میں سرمایہ کاری شرکت ہے یا کچھ اور؟ اور شرکت ہے تو شرکت ملک ہے یا شرکت عقد؟ شرکت عقد ہے تو شرکت عنان ہے یا شرکت مفاد و ملکہ؟ کمپنی کی تعریف کے تعلق سے دور میں سامنے آئیں اور کمپنی میں سرمایہ کاری کے شرکت ہونے، نہ ہونے کے تعلق سے علمائے کرام وہی خانوں میں تقسیم ہو گئے۔

اس لیے یہ آرا قلمبند کر کے ایک بار پھر علمائے کرام کو تنقیح کی زحمت دی گئی۔ وہ آرا یا تنقیح طلب امور یہ ہیں:

(۱) کمپنی کی تعریف: اس میں کئی رائیں سامنے آئیں۔

● کمپنی شرکت کی اجتماعی تنظیم بقید قانون خصوصیات کا نام ہے، یعنی قانون کی وجہ سے شرکت نہ ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے، نہ کمپنی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تعارف کر سکیں گے اور نہ کمپنی پر عائد شدہ مقدمات و حصہ شرکت کے علاوہ قرضہ جات شرکت کے طرف متوجہ ہوں گے۔

● کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہیں اور ناقابل مس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ وہ تمام تر خصوصیات رکھتی ہے جو کمپنی کے نظام کار میں درج ہے مثلاً یہ کہ اس کا اپنے حصہ داران سے جدا گانہ مسئلہ وجود ہے۔

(۲) مشترکہ سرمایہ کمپنی کا کاروبار شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہے؟ اس کے بارے میں حسب ذیل رائیں ہیں:

(الف) شرکت عنان ہے اور اس میں کفیل ہونے کی شرط بشرط فاسد ہے، والشركة لا تقصد بشرط فاسد۔

(ب) شرکت عنان نہیں ہے کیوں کہ جزئی طور پر اس میں کفالت در حصہ شرکت مشروط ہے۔

(ج) شرکت عنان نہیں ہے اس لیے کہ شرکت عنان میں ہر شریک ایک دوسرے کا وکیل ہوتا ہے لیکن کمپنی شیعہ مولد کو ایک دوسرے کا وکیل بننے کا حق نہیں۔

(د) شرکت عنان ہے کیوں کہ ہدایت کاروں کو ہر شریک اپنا وکیل بنا دیتا ہے اگرچہ خود تعارف سے قانوناً مجور ہے۔ اور یہ حجر ابتدائی سے اپنی رضا سے لاگو کیا گیا ہے۔ اس لیے شرکت شرعی سے کوئی مانع نہیں۔

(۵) کمپنی کی شرکت و شرکت ملک ہے کیوں کہ اس میں کوئی عقد ہی نہیں ہوا ہے۔

(۱) شرکت ملک نہیں، کیوں کہ عقد قراری طور سے شیعہ خریداری کا نام پر ہو جاتا ہے۔

(۲) شرکت مفاد ہے، کیوں کہ شرکا اپنے حصہ میں کفالت کا حق کمپنی کو دیتے ہیں۔

(۳) شرکت مفاد نہیں اس لیے کہ شرکت مفاد میں ہر شریک کا حصہ مساوی ہونا لازم ہے۔

(۴) ایک احتمال یہ ہے کہ کمپنی کی شرکت قرض ہے۔

(۵) شرکت عمان نہیں، کیوں کہ کمپنی میں نفع کی مقدار ترجیحی حصص والوں کے لیے متعین ہوتی ہے اور شرکت عمان

میں نفع کی مقدار کسی فریق کے لیے متعین کر دینے سے شرکت باطل ہو جاتی ہے۔ (مجلس مذاکرہ)

از: محمد نظام الدین رضوی صاحبانی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ بمبارک پور

نتیجہی مقالہ - ۱

باسمہ تعالیٰ

(۱) کمپنی (Company) کا لغوی مفہوم :

کمپنی لغوی مفہوم کے لحاظ سے ایک مشترک لفظ ہے جس کے درج ذیل بہت سے معانی ہیں:

(۱) ساتھ، معیت، رفاقت، صحبت (۲) شرکت (۳) مہمان، بہت سے مہمان (۴) لوگوں کا اجتماع (۵)

اداکاروں کی جماعت (۶) جہاز کا عملہ (۷) فوج کا چھوٹا دستہ (۸) شرکت (۹) باڈی آف پرسن (۱۰) BODY OF

PERSONS (۱۱) اشخاص کی تنظیم (۱۲) پرسن کنسرن (BUSINESS CONCERN) تجارتی ادارہ۔

(۱۳) پرسن فرم (BUSINESS FIRM) کاروباری ادارہ۔

حوالہ:

(۱) کالینس جیم انگلش ڈکشنری - COLLINS GEM ENGLISH DICTIONARY

ص ۱۰۲ (انگریز مؤلفین کی مرتب کردہ)

(۲) ایڈوانسڈ ٹوینٹی تھ سنچری ڈکشنری ص ۱۳۳ کالم

ADVANCED TWENTIETH CENTURY DICTIONARY

(انگریزی لغت کی معروف و مشہور کتاب)

اکثر معانی میں قدر مشترک کے طور پر ایک مفہوم ہر جگہ موجود ہے، وہ ہے "افراد کی تنظیم" اور دوسرا معنی ہے:

کاروباری و تجارتی ادارہ۔ میری نگاہ میں سرمایہ کمپنی سے مراد صرف تجارتی ادارہ ہے۔

کمپنی کی تعریف: ماہرین معاشیات نے کمپنی کی تعریف دو طرح سے کی ہے:

(۱) سرمایہ کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت کے لیے عام طور پر محدود و مدداری کے ساتھ قائم

کی جاتی ہے۔

(۲) کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو انہیں اور ناقابل مس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے، قانونی وجود کی

ہو ہے یہ صرف وہ خصوصیات رکھتی ہے جو اس کی تشکیل کے مشور میں درج ہیں۔

پہلی تعریف کے لحاظ سے کمپنی "افراد کی تنظیم" کا نام ہے۔ اور دوسری تعریف کے پیش نظر یہ افراد سے بالکل جدا ایک "قانونی وجود" یا "قانونی شخص" کا نام ہے۔

اور واقعہ یہ ہے کہ کمپنی کی دونوں ہی حیثیتیں ہیں۔ قانون کے ذریعہ اس کا رجسٹریشن ہونے سے پہلے یہ "افراد کی تنظیم" ہے اور رجسٹریشن ہو جانے کے بعد یہ ایک "مستقل قانونی شخص" ہے۔ یہ نقطہ نظر معاشین کا ہے۔ اور راقم الحروف کا موقف یہ ہے کہ کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔

اس تعریف کے لحاظ سے کمپنی کا وجود خارجی، واقعی ہے اور معاشین کی تعریف کے مطابق اس کا وجود محض قانونی و شرعیات میں ایسے قانونی شخص کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا جس کا وجود محض قانونی، غیر واقعی ہو۔ کمپنی کو "معنوی شخص" مان کر اس کی جو خصوصیات بیان کی جاتی ہیں وہ تمام خصوصیات ایک مستقل ادارہ مثلاً ادارہ غیرہ کی بھی ہیں، شرعاً کوئی چیز "معنوی یا قانونی شخص" نہیں مانتی جاتی، اس لیے یہ بے مایہ اسے "کاروباری ادارہ" مانتا ہے جو کمپنی کے معنی لغوی کے عین مطابق ہے۔

(۲) کمپنی میں سرمایہ کاری شرکت کی کون سی قسم ہے ؟

شرکت کی دو قسمیں ہیں (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک میں مالکوں کے درمیان شرکت کا عقد نہیں ہوتا بلکہ ان کا مال کسی سبب شرعی ارث، ہبہ، وصیت وغیرہ کے ذریعہ باہم مخلوط ہو جاتا ہے اور شرکت عقد میں اموال کا یہ خلط عقد کے ذریعہ ہوتا ہے۔ عقد لفظ کے ذریعہ بھی ہوتا ہے تحریر کے ذریعہ بھی اور معنی بھی۔ یہاں عقد تحریری موجود ہے، کیوں کہ شیر لینے والا کمپنی کے ایک چھپے فارم پر شریک بننے کے لیے درخواست دیتا ہے اور کمپنی کا متعلقہ عمل اس کی مکمل جانچ کر کے اس کی تحریری منظوری بھیجتا ہے۔ درخواست تحریری لکھا ہوا ہے اور اس کی منظوری تحریری قول مبادیہ میں ہے: الکتاب کا الخطاب۔ اس لیے کمپنی کی شرکت شرکت عقد ہے۔ شرکت عقد کی بھی دو قسمیں ہیں: مفاد وغیرہ اور عتاق۔

شرکت مفاد وغیرہ کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ یہ معاہدہ ایسے دو شخصوں کے درمیان طے پائے جو ایک مذہب کے ہوں مثلاً صرف مسلم یا صرف غیر مسلم، دونوں کا مال برابر ہو، تصرف کی ولایت دونوں کی یکساں ہو، کم و بیش نہ ہو۔ لہذا مسلم و غیر مسلم میں آزاد و غلام میں اور تابع و تابع اور عاقل و مجنون میں یہ شرکت نہیں ہو سکتی۔

کھلی ہوئی بات ہے کہ شرکت حصص میں شرکا کے درمیان یہ مساوات نہیں پائی جاتی اس لیے یہ مفاد وغیرہ نہیں ہے۔ اور شرکت عتاق مسلم و غیر مسلم، بالغ اور نابالغ، (جو عاقل و ماذون ہو) مرد و عورت اور آزاد و غلام ماذون کے درمیان صحیح ہے اور کھلی میں یہ سب کچھ ہوتا ہے اس لیے شرکت حصص شرکت عتاق نہیں ہے۔

اس میں نکالت کی شرط نہیں ہوتی، کیوں کہ کمپنی کے خاتمہ کے وقت ان کا شریعتاً وغیرہ وچ کر جو قرض ادا کیا جاتا ہے وہ

شرکا کے مال سے نہیں ہوتا۔ ہدایت کار بورڈ اپنی رپورٹ میں یہ صراحت کرتا ہے کہ قرض تمکلات کے اتنے روپے تجارت میں لگائے گئے ہیں، جس کی ادائیگی کی ذمہ داری شرکا انھیں پر عائد ہوتی ہے اور مسئلہ یہ ہے کہ تجارت کرنے والا شریک اگر یہ بتائے کہ تجارت میں اتنا مال قرض کا ہے تو اسے مساوی کردانا جائے گا۔

ملاوہ ازیں کمالات شرکت عثمان کے معافی نہیں، معافی تو وہ شرط ہوتی ہے جو شرکت کو ختم کر دے اور کمالات کی شرط تو اسے اور مضبوط بناتی ہے۔

اس میں عام شرکا مجبور نہیں ہوتے، کیوں کہ مال میں اپنا حق تصرف اپنی رضا سے ہدایت کار بورڈ کو سونپ دیتے ہیں اور رضا کے ساتھ جبر کا تحقق نہیں ہوتا اور بندہ اپنے حق کے اسقاط کی ولایت بھی رکھتا ہے۔

نیز ہر شریک کا وکیل اس وقت ضروری ہے جب تمام شرکا تجارت میں حصہ لیں اور یہاں تجارت میں حصہ صرف بعض شرکا (ہدایت کار) لیتے ہیں۔

ترتیبی حصص کو بھی عام بول چال میں شرکت سے تعبیر کیا جاتا ہے لیکن یہ شرعی نقطہ نظر سے قرض کا معاملہ ہے جو سودی شرط سے آلودہ ہونے کی وجہ سے ناجائز ہے۔

نتیجہ: (۱) کھپنی ایک تجارتی ادارہ ہے جو مقررہ دستور کے تحت کام کرتا ہے۔
(۲) شرکت، شرکت عثمان ہے۔ مفاد نہیں (۳) ترتیبی حصص کے ذریعہ کاروبار شرکت نہیں بلکہ خاص قرض بشرط سود کا معاملہ ہے جو ناجائز ہے۔

کمپنی کے کاروبار اور ان کے احکام

(۱) کمپنی ایک خاص قسم کا کاروباری و تجارتی ادارہ ہے جو طے شدہ دستور العمل کے تحت کام کرتا ہے۔ اس سلسلے میں ایک نقطہ نظر یہ ہے کہ کمپنی شرکا کی اجتماعی عظیم بقید قانونی خصوصیات کا نام ہے۔

(۲) کمپنی (ادارہ یا افراد) کے پاس جمع شدہ حصص کے اصل مالک حصہ دار ہوتے ہیں اور کمپنی حصہ داروں کی طرف سے ان کی وکیل عام ہوتی ہے یعنی خرید و فروخت، قبضہ، قانونی چارہ جوئی اور مسلح و غیر مسلح امور کی بالاختیار وکیل ہوتی ہے۔

(۳) کمپنی (ادارہ) عقل و شعور سے خالی ایک ایسی جہی ہے جو اپنے طور پر کوئی کاروبار کرنے کی اہل نہیں، اس لیے اس کی طرف سے وکالت کے تمام فرائض انجام دینے کے لیے نہایت عالی دماغ اور تجربہ کار افراد پر مشتمل "ہدایت کار بورڈ" مقرر ہوتا ہے جو کمپنی کا نائب و قائم مقام اور حصہ داروں کا وکیل دوم ہوتا ہے۔

مگر قول دوم کے پیش نظر ہدایت کار بورڈ ہی اصل وکیل ہوتا ہے، ادارہ وکیل نہیں۔

(۴) کمپنی کا جاری شدہ حصہ ایک فرضی سرمایہ ہوتا ہے جس کی کوئی قیمت یا ہدایت نہیں ہوتی اور شریداروں کے حصص ابتدا میں یعنی نوٹ ہوتے ہیں اور بعد میں جب ان کے عوض مال تجارت خرید لیا جاتا ہے تو وہی محتاج و سامان ہو جاتے ہیں۔

(۵) حصص کی دو قسمیں ہیں: ترتیبی حصص اور مساواتی حصص۔

ترجمی حصص اپنی حقیقت کے لحاظ سے سرمایہ قرض ہوتے ہیں اور ان پر کمپنی سے ملنے والا نفع سود ہوتا ہے، اس لیے ترجمی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز و گناہ ہے۔ فتاویٰ رضویہ جلد سابع ص ۱۱۶ پر بھی یہی حکم بیان فرمایا گیا۔

(۶) مساواتی حصص اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے سرمایہ شرکت ہیں اور ان کے ذریعہ کمپنی میں زرکاری شرکت کی ایک خاص قسم شرکت متان ہے جو شرعاً جائز ہے اس لیے کمپنی میں یہ زرکاری بھی جائز ہے۔ البتہ اس کے لیے درج ذیل شرائط کی پابندی لازمی ہے۔

(الف) شرکت کرنے والا اشیر کی تمام رقم ایک مشت ادا کر دے، قسط وار نہ رکھے بلکہ بہتر یہ ہے کہ شیر صرف ان کمپنیوں کا لے جو تمام رقم ایک ساتھ وصول کرتی ہیں۔

(ب) شیر ایسے کاروبار کے لیے نہ لے جو ناجائز ہو، جیسے شراب کی صنعت اور قمار پر یا اس کے گوشت کی خرید و فروخت۔

(ج) شیر ہولڈر وقت شرکت یہ صراحت کر دے، بلکہ شیر سرٹیفکٹ پر لکھ بھی دے کہ وہ کمپنی کے سودی کاروبار پر راضی نہیں۔

(د) ان حصص کے حصول کے چار ذرائع ہیں۔ ان میں سے ایک ذریعہ "سودی قرض کے حصص میں تبدیل" کا ہے۔ اس ذریعہ سے حصص کا حصول ناجائز ہے اور بقیہ ذرائع سے جائز ہے۔

(۸) حصہ داروں سے ان کے مساواتی حصص کی خرید و فروخت جائز ہے کہ یہ فی الواقع نوٹ کے بدلے میں نوٹ یا متاع کی بیع ہے جس میں دام نقد ادا کیا جاتا ہے اور بیع پر مشتری کے وکیل عام کمپنی (ادارہ / افراد) کا قبضہ پہلے ہی سے ہوتا ہے اس لیے اس میں کوئی شرعی محذور نہیں پایا جاتا۔

(۹) اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان کی خدمت عالیہ میں جو سوال پیش ہوا تھا اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آپ کے عہد میں چاندنی کے انگریزی روپے کا رواج تھا اور کمپنی کا حصہ بھی یہی روپیہ ہوتا تھا۔

تو کمپنی کے طریق کار کے مطابق اس زمانے میں ان حصص کی بیع و شرکاء اس لیے ناجائز قرار پائی کہ یہ بیع یا تو روپے کے بدلے میں "روپے" کی ہوگی یا متاع کی ہوگی۔

دیکھی صورت میں بیع "عقد صرف" ہے جس کے عوضین پر مجلس میں دونوں عاقدوں کا قبضہ ضروری ہوتا ہے، جب کہ کمپنی کے آئین کے مطابق صرف دام پر قبضہ ہوتا ہے۔

اور دوسری صورت میں بیع "عقد مطلق" ہوگی جس میں دام تو ادھار رہ سکتا ہے مگر بیع کی نقد ادائیگی ضروری ہوتی ہے۔ اور کمپنی کا طریق کار اس دور میں ظاہر اس کے بالکل برعکس تھا۔

اس لیے اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے اس خرید و فروخت کو ناجائز قرار دیا۔ مگر آج کے دور میں حالات کی تبدیلی نے ان دونوں نکاحوں کو بیکسر شمع کر دیا کہ اب کمپنی اپنے حصہ داروں کی وکیل عام ہوتی ہے جس کے باعث اسے بیع پر قبضہ کا حق بجا طور پر مل گیا، اور روپوں کی جگہ اب کاغذ کے نوٹ نے لے لی جس کی بیع اپنے ہم جنس کے بدلے نقد ادھار بھی جائز ہے اور کم و بیش بھی، جیسا کہ خود فتاویٰ رضویہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

(۱۰) حصص جن طریق سے جاری کیے جاتے ہیں۔ شیر سرٹیفکٹ، بانڈ وغیرہ "سند حصہ" پر چھپی ہوئی قیمت کے مساوی

دام پر یا اس سے کم یا زیادہ پر اور قیام ہی صورتیں جائز ہیں۔

(۱۱) "قرض تسکات" کمپنی کے پرانے قرض خواہوں سے حاصل کیے جائیں یا براہ راست کمپنی (ادارہ/افراد) سے۔ بہر حال یہ کاروبار ناجائز ہے کہ یہ تمام تر قرضے سودی ہوتے ہیں جس کے لیے اسلام میں کوئی نرم گوشہ نہیں پایا جاتا۔

(۱۲) سطر سودی ذریعہ قابل تہذیب قرض تسکات میں سود واقعی درجہ سطر پر ہی ہوتا ہے یعنی یہ قرض غیر سودی ہوتا ہے لہذا اس کے ذریعہ کمپنی میں سرمایہ کاری کی اجازت ہے۔

(۱۳) "حصص و تسکات کی فروخت کی ضمانت" یہ بھی کمپنی میں ایک طرح کی سرمایہ کاری ہے جو تین طرح سے ہوتی ہے۔

(الف) مساواتی حصص کے ذریعہ (ب) ترجیحی حصص کے ذریعہ (ج) قرض تسکات کے ذریعہ۔

قرض تسکات اور ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز و مکنت ہے۔ چاہے ایکٹ خود یہ تسکات اور حصص لے یا دوسروں کو اسے لینے کی ترغیب دے۔ کیوں کہ قرض سودی شرط ہے و شرط ہوتا ہے اور ترجیحی حصص بھی واقع میں سودی قرضے ہوتے ہیں۔ روٹنگ مساواتی حصص تو اس میں تفصیل ہے۔

● اگر ایکٹ وہ حصص خود ہی لے کر کمیشن کی رقم نقد وصول کر لے تو اس کی حیثیت اجرت کی ہوگی، مگر یہ اجرت ناجائز ہوگی کہ حصص لے کر کمپنی کے ساتھ مشارکت ایکٹ کا اپنا حق کام ہے اور اپنے کام پر اجرت لینے کی شریعت میں کوئی غلطی نہیں۔

● اور اگر اس کی صورت یہ ہو کہ حصص لینے پر کمپنی ایکٹ کے لیے حصص پر چھپی قیمت کمیشن کی مقدار کم کر دے تو اس کے حق میں یہ حصص کا چھوٹ پر اجرت ہوا، جو جائز ہے۔

● ہاں! اگر ایکٹ حصص خود نہ لے بلکہ دوسرے کو دے کر اسے کمپنی کا شریک و شیر دار بنائے تو اس صورت میں کمیشن کی حیثیت "اجرت" کی ہوگی اور اپنی محنت صرف کر کے شیر دار بنانے پر اجرت لینا ناجائز ہے۔

(۱۴) دلالی: یعنی حصص اور قرض تسکات کے فروخت کی اجرت۔

اجرت، جائز کام پر جائز، اور ناجائز کام پر ناجائز ہوتی ہے، لہذا جن حصص اور تسکات کی خرید و فروخت ناجائز ہے ان کی اجرت بھی ناجائز ہے۔ اور جن حصص اور تسکات کی خرید و فروخت جائز ہے ان کی اجرت بھی جائز ہے۔

(۱۵) سرمایہ کمپنی کا ایک لازمی کاروبار یہ ہے کہ وہ کچھ خاص قسم کے بینکوں مثلاً آئی، بی، آئی، اے، بی، آئی (A.B.I.) یا پرنسٹن بینک آف انڈیا سے سودی قرضے لیتی ہے، یوں ہی عوام سے بھی ترجیحی شیر اور قرض تسکات کے نام سے قرض لے کر سرمایہ اندوزی کرتی ہے اور سودی قرض کا کاروبار جائز یا حرام و مکنت ہے۔ اس لیے ایسی کمپنی کی منصوبہ سازی، اس کی تشکیل اور اس کے ناجائز کاروبار کی ترغیب سب حرام و مکنت ہے۔

نتیجہ: (۱) ترجیحی حصص کے ذریعہ سرمایہ کاری ناجائز (۲) مساواتی حصص کے ذریعہ شرعاً جائز (۳) غیر سودی قرض تسکات جائز (۴) مساواتی حصص کے فروخت کی ضمانت جائز (۵) ترجیحی حصص اور سودی قرضوں کے فروخت کی ضمانت ناجائز (۶) موجود سرمایہ کمپنی کی تشکیل ناجائز۔

نتیجہی مقالہ - ۲

از: مفتی شیر محمد خاں رضوی، استاذ مفتی دارالعلوم اسلامیہ، جوڈھ پور، راجستھان

باسمہ تعالیٰ و علمہ اعلیٰ

الحمد لله والصلوة والسلام على نبیہ وآله اجمعین۔

موجودہ مشترکہ سرمایہ کاری پر تفصیلی مقالہ بعنوان "مشترکہ سرمایہ کمپنی کا نظام کار" محترم علامہ مفتی محمد نظام الدین صاحب مفتی، الجامعہ الاشرفیہ کا تحریر کردہ ایک بہترین کاوش کا اعجاز ہے۔ اس میں "کمپنی حصص" پر سیر حاصل بحث فرمائی گئی ہے۔ حصص کے فنی و مثبت سبکی پہلو اچا کر کیے گئے ہیں۔ نیز امام اہل سنت، سرکار اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا حصص کے متعلق جو فتویٰ جلد مطہر میں مندرج ہے، اس کی مفتی صاحب نے بہترین توجیہ بیان فرما کر اس کو بسرو چشم قبول فرماتے ہوئے موجودہ حالات کی تبدیلیوں کی روشنی میں جواز کے پہلو کو اچا کر کیا ہے۔

میری ناقص دماغ میں مفتی موصوف کے دلائل بہت ہی وزنی و قابل تسلیم ہیں۔

محترم مفتی مطیع الرحمن صاحب نے بھی اسی مسئلہ پر تفصیلی بحث کی ہے۔ مختلف اقوال فقہاء سے اس مسئلہ کی اصلی حقیقت کو واضح فرمانے کی سعی فرمائی ہے اور آخر میں موصوف نے عدم جواز کو برہنہ کیا ہے۔ لیکن میرے نزدیک حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب کا مقالہ دلائل و براہین کے انبوه میں جس نظریہ کی تائید کرتا ہے میں بھی اسی طرف ہوں۔ سیدنا فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ارشاد و قائلہم إذا ادلی إليك اصحاب افتا کو حالات کی نزاکتوں و تبدیلیوں کو سمجھنے کی ترغیب دیتا ہے۔ نیز آپ نے فرمایا ہے:

"الفهم، الفهم، فما يحتلج في صلتك مما لم يبلغك في القرآن العظيم والسنة ثم أعرف الأمثال والأشياء وفس الأمور عند ذلك" اهـ۔ (بدائع ص ۹)

اس حکمتی ارشاد نے مفتیان کرام کو توفیق و جدی مسائل کو امثال و اشباہ کی روشنی میں حل کرنے کی ترغیب دی ہے، نیز رسول رحمت علیہ السلام کا ارشاد ہے: "لما تعتم میسرین ولم تبعثوا معشرین۔"

حضرت مفتی نظام الدین رضوی صاحب کا مقالہ انہیں عطریات سے معطر ہے اس لیے تائید کا ہی مستحق ہے، اور یہ پُر از نکلت قول بھی اسی کا اعجاز ہے: "فالحاجل من جہل احوال زمانہ و اهل زمانہ و قنلت أرض جاعلها و قنلت أرضاً جاعلها" اهـ۔

زمانہ اہل زمان کی ضروریات و حاجات و تبدیلیوں کو سمجھنا بھی ہمارے لیے ضروری ہے۔

تفقیحاتی مقالہ - ۳

از: مولانا ناصر اللہ رضوی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، احمد آباد کوہستان ضلع منو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد للہ ولولہ والصلاۃ علی نبیہ وعلی آلہ وصحبہ أجمعین

کھیتی کی تعریف کے لیے مختلف رائیں سامنے آئیں جیسا کہ ”تفقیحات“ سلسلہ مشترکہ سرمایہ کاری ” میں اور سوال نامہ کے ص ۳۰۲ کے مطالعہ سے ظاہر ہو رہا ہے۔ لیکن ان تعریفات پر غور کیا جائے تو تعریف میں کچھ خاص اختلاف نہیں رہ جاتا ہے۔ کیوں کہ یہ تعریضیں خواہ کس ذریعہ کی گئی ہیں اور خاصیات سے تعریف کرنے کا مقصد معارف کو دیگر اشیاء سے ممتاز کرنا دینا ہے۔ جیسا کہ ماہرین فن نے تعریف کے افراس و مقاصد ظاہر کرتے ہوئے کہا کہ ”کھیتی کی تعریف کبھی اجزاء سے ماہریت کے ذریعہ کی جاتی ہے تو فہمی کی حقیقت اجاگر ہو جاتی ہے، چاہے وہ حد تمام ہو یا حد ناقص اور کبھی خواہ کس ذریعہ تعریف کی جاتی ہے تو امتیاز حاصل ہوتا ہے، عام ازیں کہ وہ رسم تمام ہو یا رسم ناقص۔“

چنانچہ ان تعریفات میں خصوصیات کا لحاظ رکھا گیا ہے اور انہیں کی مشترکہ خصوصیات کا جائزہ دیا گیا ہے۔

تفقیحات میں پیش کی گئی تعریفات کا تقابلی جائزہ

(۱) پہلی رائے جو ظاہر کی گئی اس کی عبارت مندرجہ ذیل ہے:

”کھیتی شرکا کی اجتماعی تنظیم بقید قانونی خصوصیات کا نام ہے، یعنی قانون کی وجہ سے شرکا نہ ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے، نہ کھیتی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تصرف کر سکیں گے اور نہ کھیتی پر عائد شدہ مقدمات و حصہ شرکت کے علاوہ قرضہ جات شرکا کی طرف متوجہ ہوں گے۔“

اس تعریف سے مندرجہ ذیل چند قیدیں برآمد ہوئیں:

(۱) کھیتی ایک تنظیم ہے (۲) قانونی قید سے بکڑی ہوئی ہے (۳) خصوصیات کی حامل ہے (۴) کھیتی کے شرکا ایک دوسرے کے وکیل نہ ہوں گے (۵) کھیتی کے املاک میں بیع کے حصہ کے سوا تصرف کا اختیار نہیں ہے (۶) کھیتی پر عائد شدہ مقدمات سے شرکا کا کوئی تعلق نہ ہوگا (۷) حصہ شرکت کے سوا قرضہ جات شرکا کی طرف متوجہ نہ ہوں گے۔

(۲) دوسری تعریف ان الفاظ میں قلمبندی کی گئی ہے:

”کھیتی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابل مس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ قانونی وجود کی وجہ سے یہ دو تمام تر خصوصیات رکھتی ہے جو کھیتی کے نظام کار میں درج ہے۔ مثلاً یہ کہ اس کا اپنے حصہ داران سے جداگانہ، مستغلا وجود ہے۔“

اس تعریف سے مندرجہ ذیل خصوصیات برآمد ہوتی ہیں:

(۱) کھیتی مصنوعی شخص ہے (۲) وہ نہاں اور ناقابل مس ہے (۳) اس کا وجود صرف قانونی ہے (۴) کھیتی خصوصیات کی حامل ہے (۵) کھیتی کا ایک نظام کار ہوتا ہے (۶) اپنے حصہ داران سے جداگانہ اس کا مستغلا وجود ہے۔

ان کے علاوہ ماہرین قانون نے مختلف مہارتوں کے ساتھ کمپنی کی تعریف پیش کی ہے جیسا کہ "سوال نامہ" کے ص ۲ پر درج تعریفات سے ظاہر ہے اور یہ ماہرین معاشیات و تجارت کی مختلف تعبیرات ہیں، جن کا حاصل ہم ذیل میں درج کرتے ہیں کہ:

کمپنی ایک مصنوعی شخص، غیر مبصر، ناقابل مس ہے جو ہدایت کاروں کی سیاسی کے سہارے قائم اور رواں دواں ہے۔ اور جس کا جو صرف قانون کی نگاہ میں ہوتا ہے اور قانونی وجود کی وجہ سے اس کی زندگی مستقل ہو جاتی ہے۔ حصہ داران اور ہدایت کار چاہے آئیں، چاہے جائیں مگر کمپنی قائم رہے گی۔ جب تک اس کا خاتمہ نہ کیا جائے از خود ختم نہ ہوگی۔ اور جس کی شناخت شخص اس کی مہر خاص سے ہوگی اور اس کا استعمال بھی اقتصادیات اور معاشیات کے ماہر ہدایت کاروں کی صواب و بد کے مطابق ہوگا۔ چنانچہ اس کی خصوصی مہر کے استعمال کے بغیر کوئی بھی معاملہ کمپنی کی جانب سے نہیں قرار دیا جاسکتا۔ اور نہ کمپنی اس طرح کے کسی معاہدے کی ذمہ دار ہوگی۔

اس سے ظاہر ہوا کہ درج شدہ دونوں تعریفوں میں صرف چند خصوصیتوں کی رعایت کی گئی ہے جب کہ کچھ اور خصوصیتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ چنانچہ کوئی ایسی تعریف جو ہر اعتبار سے جامع اور مانع ہو اسی وقت ہو پائے گی جب اس کے حقیقی اجزاء کے ذریعہ تعریف کی جائے اور یہ بہت مشکل اور دشوار ہے کیوں کہ ایشیا کی جنس و فصل کا پہچان لینا ابھی تک معرض خفا میں ہے۔ تو صرف یہی صورت رہی کہ اس کے خواص سے تعریف کی جائے اور ظاہر ہے کہ سارے خواص کا چند الفاظ میں سمیٹ لینا دشوار ہوگا۔ البتہ جب چند خواص کے ذریعہ تعریف کر دی گئی جس سے معرف کو دیگر اشیاء سے امتیاز حاصل ہو گیا تو تعریف کا مقصد حاصل ہو گیا اور ایسی تعریف قابل قبول ہوگی۔ ہاں ان تعریفات میں کون سی تعریف قابل ترجیح ہے، ہمیں اس پر گفتگو کرنی ہوگی۔ تو ہمارے خیال سے پہلی تعریف کے مقابلہ میں دوسری تعریف اپنے اختصار اور جامعیت کے لحاظ سے موزوں ترین تعریف قرار دی جائے کہ اس میں وہ سارے امور آگئے جو اوپر مذکور ہیں۔ مزید برآں کچھ دوسری خصوصیتیں اور کمپنی کے نظام کار میں درج ساری خصوصیتوں کی طرف اشارہ ہو گیا۔ چنانچہ یہی تعریف لائق ترجیح ہونی چاہیے۔

کمپنی: حصہ داران سے جدا ایک مستقل قانونی شخص ہے جس کی خصوصیات اس کے نظام کار میں درج ہیں۔

شرکت کے اقسام: شرکت کی دو قسمیں ہیں: (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک: چند شخص ایک چیز کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔ کسی شریک کو دوسرے کے حصہ میں بااجازت تصرف کا اختیار نہیں بلکہ دوسرے کے نصیب میں ہونا ہی چاہی ہے۔

شرکت عقد: چند شخصوں نے باہم شرکت کا عقد کیا ہو۔

شرکت ملک اور شرکت عقد میں فرق: شرکت ملک میں کوئی کسی کا وکیل نہیں بلکہ ہر ایک اپنی ہے۔ جب کہ شرکت عقد میں ہر ایک دوسرے کا وکیل ہے۔ شرکت ملک میں کوئی حصہ غیر میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا اور شرکت عقد میں ہر شریک دوسرے کے حصہ میں تصرف کا اختیار رکھتا ہے۔

شرکت ملک کے اقسام دو ہیں (۱) جبری (۲) اختیاری۔

جبری: یہ ہے کہ دونوں کے مال میں ایسا اشتراک ہو جائے کہ ہر ایک کی چیز دوسرے سے ممتاز نہ ہو سکے یا ہونے کے

نہایت وقت اور دشواری سے۔

اختیاری: یہ ہے کہ ان کے فعل و اختیار سے شرکت ہوئی ہو۔

مندرجہ بالا شرکت ملک اور اس کے اقسام کو دیکھا جائے کہ بنیادی چیز "عقد" شرکت ملک میں پائی نہیں جاتی ہے، جب کہ سرمایہ کھپنی میں شرکت کے لیے عقد ضروری ہو جاتا ہے جس کی صراحت "سوال نامہ" کی اس عبارت سے ہو جاتی ہے: "کسی عرضی گذار کی درخواست پر حصص کا الامت ہو جائے گا مطلب یہ ہے کہ اس کی پیش کش کھپنی نے منظور کر لی ہے اور کھپنی کے ساتھ اس کا معاہدہ کیا ہو گیا ہے۔"

کھپنی کے نظام کار اور آئین کی اس صراحت کے پیش نظر شرکت ملک کی تعریف اور اقسام و شرائط پر غور کے بعد یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ سرمایہ کھپنی میں شرکت اس کی کسی قسم میں داخل نہیں۔ لہذا "تحقیقات بسلسلہ مشترکہ سرمایہ کاری" کے جز (و) میں مندرجہ ذیل عبارت کے ذریعے درست قرار دی جائے گی۔

"(و) شرکت ملک نہیں، کیوں کہ عقد تو بری طور پر غیر خریداری کا نام ہے۔"

شرکت عقد کی قسمیں: متعین و نامعلوم ہونے اور نامعلوم ہونے کی طرف کی توضیح کے مطابق شرکت

عقد کی تین قسمیں ہیں:

(۱) شرکت بالاموال (۲) شرکت بالاعمال (۳) شرکت بالوجود (فتح القدیر ص ۳۷۹/۳۸۰ راجعہ ص ۳۷۹)

پھر ہر ایک دو قسم ہے: (۱) مفادہ (۲) ضمان۔

شرکت مفادہ: یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل و کنیل ہو یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرے اصول کر سکتا ہے اور

ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا دوسرے اس کی طرف سے ضامن ہے۔ اور شرکت مفادہ میں یہ ضرور ہے کہ دونوں کے مال برابر ہوں اور نفع میں دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔

لہذا آزاد اور غلام میں، تابع اور تابع میں، مسلمان اور کافر میں، عاقل اور مجنون میں اور دو نابالغوں میں شرکت مفادہ نہیں ہو سکتی۔ (عالمگیری ص ۳۰۸/۳۰۹ اور فتح ص ۳۷۹/۳۸۰) پھر شریعت حصہ ۱۰ ص ۲۳۴

شرکت مفادہ کی مندرجہ بالا شرائط و خصوصیات پر غور کرنے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ مشترکہ سرمایہ کھپنی میں شرکت، شرکت مفادہ نہیں ہو سکتی۔ کیوں کہ کوئی بھی شیر ہو لہذا کھپنی کی جانب سے نفع و ضامن نہیں ہوتا۔ نیز یہ واضح ہے کہ مفادہ میں مساوات ایک لازمی امر ہے جو یہاں سرمایہ کھپنی کی حد داری میں کئی اعتبار سے مفقود ہے۔ اس بنا پر بھی شرکت مفادہ نہیں ہو سکتی ہے۔ چنانچہ "تحقیقات" کے اجزاء میں سے (ز) ساقط اور (ج) پر قرار ہے گا۔ مزید توضیح کے لیے "سوال نامہ" کا حسب ذیل انکشاف ضرور مفید اور معاون ثابت ہوگا۔ آپ رقم طراز ہیں:

"محدود ذمہ داری:

حصہ داران کی ذمہ داری محدود ہوتی ہے۔ یعنی یہ ذمہ داری صرف کھپنی میں سے کسی حصہ دار کے ذریعہ فریہ سے ہوئے سرمایہ تک ہی محدود ہوتی ہے۔ شرکت داری کی طرح اس کے ممبران کی فنی جائیداد اور اثاثات نامحدود Unlimited حد تک کھپنی کے قرضوں کو وصول نہیں کیا جاسکتا۔ کھپنی کے قرضوں کے لیے اس سے اتنا ہی روپے کسی وقت وصول کیا جاسکتا

ہے جتنا اس کے ذریعہ خریدے گئے حصوں پر ادائیگیں کیا گیا۔ اس طرح ممبران کی ذمہ داری محدود ہونے سے ان کی شخصیت یا کم از کم کوئی خطر نہیں۔

پھر آگے چل کر "سوال نامہ" میں خلاصہ مطالب کا درج ذیل انکشاف تو صرف اس شرکت کا عدم اظہار اور بطلان ظاہر کرتا ہے۔

"ترجمی حصص والے شرکا صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں نقصان میں نہیں۔ اور انھیں ایک طے شدہ دور سے بہرہ حال نفع دیا جاتا ہے خواہ کمپنی میں نفع ہو یا نقصان۔" (سوال نامہ)

اس اجمالی جائزے کے بعد اب شرکت کی قسم نہ رہی مگر شرکت عنان۔
مشترکہ سرمایہ کمپنی کے آئین اور اقسام حصص کے مطالعہ سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ ترجمی حصص والے حصہ داران کے لیے نفع کی ایک مقدار متعین ہوتی ہے اور ان کو اسی مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔
سوال نامہ میں اس کے تعلق سے درج عبارت یوں ہے کہ:

"ان حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان میں ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔"
چنانچہ یہ خصوصیت تو ایسی ہوتی کہ شرکت کو ہی فائدہ کرتی ہے جیسا کہ ہم ابھی اوپر ذکر کر آئے کہ "اگر نفع کے روپے ایک شریک سے متعین کر دیے کہ مثلاً دس روپے میں نفع کے لوں گا تو شرکت فائدہ ہے کہ ہو سکتا ہے کل نفع اتنا ہی ہو۔ پھر شرکت کہاں ہوتی۔" تو یہ االہ اسناد اور درجہ قرار میں ہے:

"(وَقَدْ بَشَّرْنَاكَ بِالشَّرَاطِ فِي رَأْسِ مَسْأَلَةٍ مِنَ الرَّابِعِ لِأَحَدِهِمَا) لِقَطْعِ الشَّرِكَةِ كَمَا مَرَّ أَيُّ فِي قَوْلِهِ وَ عَدَمِ مَا يَقْطَعُهَا."

مزید برآں یہ کہ یہ ترجمی حصص کے حصہ داران نقصان میں شریک نہیں ہوتے جب کہ یہ صورت بھی فساد پر مشتمل ہے۔ یہ تو شرکت عقدی کی شرط ہے کہ نفع اور نقصان دونوں میں شرکت ضروری ہے۔

نقصان جو کچھ ہوگا وہ اس المال کے حساب سے ہوگا اس کے خلاف شرط کرنا باطل ہے۔ مثلاً دونوں کے روپے برابر ہیں اور شرط یہ کی کہ جو کچھ نقصان ہوگا اس کی تہائی فلاں کے ذمہ اور دو تہائیاں فلاں کے ذمہ۔ یہ شرط باطل ہے اور اس صورت میں دونوں کے ذمہ نقصان برابر ہوگا۔ "وَلَا خِلَافَ أَنْ اشْتَرَاكَ الْوَضِيعَةُ بِخِلَافِ قَدَرِ رَأْسِ الْعَمَالِ بِطَلْقِ" (رد المحتار ص ۳۶۹)

ترجمی حصص میں شرکت کی یہ شرط کہ نقصان میں حصہ داران شریک نہیں خود شرکت ہی کو باطل کرتی ہے لہذا شرعی حیثیت سے کمپنی کی اس قسم میں شرکت کسی طرح درست نہ ہوگی۔

مسئلاتی حصص میں شرکت کی صورت اور اس کے شرائط و احکام

مسئلاتی حصص - مسائلاتی یا معمولی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجمی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے۔

(۱) مسائلاتی حصہ داروں کو ووٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔

- (۲) مساواتی حصہ والے شرکا اپنے حصص کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ انہیں نفع صرف اس صورت میں دیا جاتا ہے جب کمپنی کا کاروبار نفع میں چل رہا ہو۔
- (۳) جب تک کمپنی جاری رہتی ہے یہ نفع و نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کمپنی کے بند ہونے پر جو کچھ اٹائے باقی رہ جاتے ہیں ان پر مساوی طور پر تقسیم کر دیے جاتے ہیں۔ (سوال نامہ)
- (۴) کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض شرکت بھی جاری کرتی ہے جسے شرکا کو لازمی طور پر لینا پڑتا ہے، مگر بادل ناخواست ہی سہی۔ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ دور سے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔ (سوال نامہ)

یہی وہ شرط ہے جو شرعی حیثیت سے کسی بھی طرح جائز نہیں ہو سکتی، چوں کہ اس میں سود کی قید جزی ہوئی ہے جس نے ایک امر حرام کے ارتکاب پر مجبور بنایا۔ اگر سودی قرض کی یہ شرط نہ ہوتی تو مساواتی حصص کی مندرجہ بالا تین قیدیں شرکت شرعی کے قطعاً ممانعتی نہیں۔ البتہ یہ شرط ضروری و فاسد ضرور ہوگی جس کے ہوتے ہوئے بھی شمس شرکت قائم رہے گی۔

رد المحتار ج ۹ ص ۱۳۷ اور خانقاہ ص ۶۱۳ پر ہے: "لأن الشرکة لا تغسد / لا تنصل بالشرط الفاسد۔"

وایسے اس امر حرام کے ارتکاب سے بچنے کی کچھ راہیں تلاش کی جاسکتی ہیں مثلاً حصہ دار یہ کہ کمپنی کو قرض دے کہ میں سود نہیں لوں گا اور اپنے اس قول کے مطابق دل میں بھی ارادہ رکھے۔ فتاویٰ خیر یہ میں ہے۔

"العبرة بما للفظ لا بما كتب الكتاب" (فتاویٰ رضویہ ص ۱۹۱ ج ۸)

حدیث میں آیا: "أما الأعمال بالنيات۔"

چنانچہ اس صورت میں کمپنی کی طرف سے کچھ زائد رقم مل بھی جائے تو وہ سود نہ ہوگی۔ چاہے کمپنی کے کارپردازان اسے سود کے نام ہی سے موسوم کریں۔ یہ ان کا کام ہوگا جس کا اثر اس شریک پر نہ پڑے گا۔ اور وہ رقم نفع شدہ قرض کی صورت میں اس کی ملکیت ہوگی۔

بہر کیف مشترکہ سرمایہ کاری کے شرائط اور شرعی اقسام کے مطالعہ سے یہ امر روشن اور واضح ہے کہ کمپنی میں شرکت، شرکت عتقان ہی ہے اور شرکت عتقان کی شرط وکالت بھی اس میں پائی لی جاتی ہے جس کی شکل یہی ہوتی ہے کہ کمپنی شیر ہولڈر اپنے حصہ کا وکیل کمپنی کے ہدایت کاروں اور بائع نظر کار پر وازوں کو بنا دیتا ہے جو کمپنی کی جانب سے نیابت کے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ہاں ایہ ضرور ہے کہ خود حصہ دار اپنے حصہ میں تصرف کا اختیار نہیں رکھتا مگر یہ کمپنی کے قانون کی بنا ہے اور کمپنی کے ہر قانون اور دستور کو قبول کر کے ہی حصہ دار اس میں شرکت منظور کرتا ہے، چنانچہ اس امر پر بھی اس کی رضامندی منظور ہوگی مگر ایسا بھی نہیں کہ ہر طرح کے تصرف و اختیار سے مجبور و مجبور ہے کیوں کہ کمپنی کے آئین کے مطابق اسے کسی طرح کے اختیار حاصل ہوتے ہیں۔

حصص کی منتقلی: ہر شریک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ اپنا حصہ دوسرے کو منتقل کر دے۔ سوال نامہ میں ہے: "حصص کی منتقلی: Transfer of shares کمپنی تنظیم کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کمپنی کے حصص قابل تبادلہ ہوتے ہیں۔ یعنی کمپنی کے حصہ دار کمپنی کے سرمایہ میں اپنے ذریعہ خریدے ہوئے حصوں کو

مختل کرنے کے لیے عمل آزاد ہوتے ہیں، کمپنی کے حصص کو انہیں کے ضابطہ آئین میں درج شدہ طریقہ کے مطابق مختل کیا جاسکتا ہے اور بغیر کسی رکاوٹ کے بچا اور خرید جاسکتا ہے۔ جس بازار میں کمپنیوں کے حصص کی خرید و فروخت ہوتی ہے، اس کو حصص بازار کہتے ہیں۔

”برابری کے حصص سے منسلک قرض تسکات کے اجراء کے ذیل میں درج ہے:
”جو شخص صرف سرمایہ حصص میں دلچسپی رکھتا ہو اس کے لیے اس بات کی گنجائش رہتی ہے کہ وہ اسناد حصص کو اپنے پاس روک کر (اسناد قرض) قرض تسکات فروخت کر دے۔“ (سوال نامہ)

ایک دوسری جگہ ”قابل تبدیل قرض تسکات کا عمومی اجراء کے ذیل میں ہے کہ:
”اب جو شخص کمپنی کے صرف سرمایہ حصص ہی میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے، وہ قرض تسکات کی حصص میں تبدیل کے بعد حصص اپنے پاس روک سکتا ہے اور قرض تسکات کا اگر کوئی بڑا یا اجزاء باقی رہ گئے ہوں تو انہیں بازار میں فروخت کر سکتا ہے۔“ (سوال نامہ)

”اگر حق دار سرمایہ کاری کرنا مناسب نہ سمجھے یا حق کا فوری نقد فائدہ اٹھانا چاہے تو وہ اپنا حق اس خاص کمپنی میں سرمایہ کاری کی دلچسپی رکھنے والے شخص کے ہاتھ معقول قیمت لے کر بیچ سکتا ہے۔“ (سوال نامہ)

مندرجہ بالا کمپنی کے دستور شہد سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ کمپنی شیر ہولڈر کو اپنے حصص کی مختل کے اختیارات خود کمپنی کے آئین و دستور کی رو سے حاصل ہوتے ہیں حتیٰ کہ اس ممبر کی موت کے بعد بھی اس کے حصص مختل کرائے جاسکتے ہیں۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ وہ اپنے حصص کے فروخت کرنے اور مختل کرنے کا اختیار رکھتا ہے جس کی صراحت چاہا ہی گئی ہے تو یہ کہاں کسی طرح درست نہ ہو گا کہ وہ اپنے حصص میں تصرف سے بالکل مجبور و ممنوع ہے۔ ہاں اس سلسلے میں کچھ دوسری چیزیں گمان ضرور محال ہیں مثلاً یہ کہ حصص ضبط کر لیے جاتے ہیں اور ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔

سوال نامہ نکال ”جدید طریقہ تجارت“ میں ہے:
”**حصص کی ضبط عملی**“ جب مقررہ وقت پر کمپنی کے حصص دار قسطوں کی رقم ادا نہیں کرتے تو کمپنی کے منتظمین کو اس کا اختیار ہوتا ہے کہ وہ ان حصص داروں کے ذریعہ ادا کی ہوئی رقم کو ضبط کر لیں۔ ایسی صورت میں حصص داروں کے نام ”زبردست حصص داران“ سے منسوخ کر لیتے ہیں اور اس سے قبل وصول شدہ رقم کو ضبط کر لیتے ہیں۔ حصص ضبط کرنے کے بعد کمپنی کی ملکیت میں آ جاتے ہیں۔“ (سوال نامہ)

پھر توضیح مطالب کی عبارت یوں ہے:
” (۱۵) ”وقت مقررہ پر قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم کمپنی ضبط کر لیتی ہے جو اس کی ملکیت ہو جاتی ہے، البتہ ضبط کرنے سے پہلے حصص دار کو ادائیگی کے لیے مزید ایک موقع دیا جاتا ہے اور جو شریک ادائیگی سے بھڑکی صورت میں جمع شدہ رقم سے زبردست کمپنی کے حق میں دست بردار ہو جائے اسے کمپنی کچھ معاوضہ دے سکتی ہے۔“ (سوال نامہ)

حصص دار کی جمع شدہ رقموں کا ضبط کر لینا کمپنی کی طرف سے جارحیت اور ظلم و عدوان کے علاوہ مفید شرکت کے بھی

کیا یہ الفاظ اپنے اسی معنی و مفہوم میں استعمال ہوا کرتے ہیں جو معنی و مفہوم اور باب شرع اور فقہاء کے کرام کے نزدیک متعین ہیں یا کچھ اور مراد ہے؟

امعان نظر سے غور کرنے پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ فقہ کمپنی کے کارپردازوں کے محاورے ہیں جو وہ لوگ ان الفاظ کا استعمال اپنی اصطلاح کے مطابق کر رہے ہیں اور فقہی معنی و مفہوم سے قطعاً مطابقت نہیں رکھتے، کیونکہ شیر ہولڈر جب شیر خرید لیتا ہے تو اسے کمپنی میں جمع شدہ رقم کی ایک رسید اور دستاویز دے دی جاتی ہے جو فقط دستاویز ہے، نہ ان روپوں کا بدلہ ہے جو کمپنی میں جمع کیے گئے ہیں اور جب یہ بدلہ ہوتے تو یہ دستاویز جمع قرار پاتا اور جمع شدہ رقم ضمن و پھر تو اس کو بیع قرار دے کر اس کے احکام بھی جاری کر دیے جاتے اور کہہ دیا جاتا کہ اس بیع کے تام ہونے کے بعد کمپنی ان روپوں کی مالک ہوگی اور حصہ دار اپنے دستاویز کا اور دونوں اپنی اپنی ملکیت میں تصرف کا حق رکھتے۔ مگر ایسا نہیں ہے بلکہ اس کے بعد حصہ دار کمپنی میں لگائے ہوئے سرمایہ کی شرح کے حساب سے کمپنی میں کی جانے والی تجارت کے منافع میں برابر کا شریک ہوتا ہے اور جمع شدہ رقم کا خود وہ مالک ہوتا ہے جس کی وضاحت کمپنی اپنے دستور میں جا بجا کرتی ہے۔ جیسا کہ "سوال نمبر" کے اقتباسات سے بھی یکنی ظاہر ہوتا ہے، اور قابل غور ہے کہ اگر دستاویز کے حصول کو بیع کہتے تو اس غریب اری کے بعد پھر شریک کس چیز میں ہوتا۔

چنانچہ نظم بنی آیا کہ اصل سرمایہ جو کمپنی میں جمع ہے اس پر زکاۃ واجب ہوگی، پھر اس میں شرکت بھی جائز ہوگی۔ اور تجارت سے دو فلاح جو غیر سودی ہو اس میں زکاۃ واجب ہوگی۔

نتیجہ: (۱) شرکت و شرکت عثمان ہے (۲) ترتیبی حصص میں شرکت ناجائز ہے۔

(۳) مساواتی حصص کی شرکت بشرطیکہ جائز ہے (۴) کمپنی کی تعریف دوم سوزوں ترین ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔



نتیجہ مقالہ - ۴

از: مولانا صدرالوری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الجواب: کمپنی کی حقیقت سے متعلق سوال نمبر ۱ میں جو معلومات فراہم کی گئی ہیں ان سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ابتداً کمپنی ایسے افراد کی جماعت ہے جو کسی کاروبار یا تجارت یا ہم کے لیے عام طور پر محدود مگر کبھی کبھی غیر محدود مدد داری کے لیے قائم کی جاتی ہے۔

یہی نظریہ تقریباً اس سلسلے کے دو ماہر (پروفیسر ویلس، ولارڈ جسٹس) کا ہے اور اگر باب لغت نے بھی کمپنی کا یہی معنی متعین کیا ہے۔

سوال نمبر ۲ کے دیگر اقتباسات سے بھی اسی معنی کی تائید ملتی ہے چنانچہ "بانی کمپنی کے خاص کام" کے عنوان سے

"مگر وہ چند افراد کو اپنے ساتھ شامل کرتا ہے جو اس کی تائید کرتے ہوں۔"

پلے - مشترکہ سرمایہ کمپنی

یہ کمپنی کی ابتدائی اور بنیادی چیز ہے۔ یہ ابتدائی اور بنیادی مرحلے طے کرنے کے بعد کمپنی کی رجسٹری کرانے کے لیے مندرجہ ذیل اندراجات مکمل کر کے رجسٹر آف کمپنیز کے دفتر میں جمع کرنا ضروری ہے۔

(۱) آئین مجلس (۲) قواعد مجلس (۳) کمپنی کے دستور دفتر کے قیام کی جگہ کا اعلان (۴) فہرست ہدایت کاران (۵) ہدایت کاران کی منظوری (۶) اعلان نامیہ کے ساتھ کیا گیا معاہدہ (۷) قانونی مشیر کے طرف سے اس بات کا اقرار نامہ کہ قانون کمپنی بات کی تمام شرائط اور مشاہدوں کی تکمیل کر دی گئی ہے۔

مذکورہ اندراجات میں ۵ سے یہ امر بتوئی میاں ہے کہ کمپنی کی ماہیت و حقیقت میں شرکا کا اصل ایک رکن رکن کی حیثیت سے ہے، بغیر شرکا کے کمپنی کا وجود نہیں ہو سکتا بلکہ قانونی اور معنوی شخص کی حیثیت سے وجود اسی وقت ہوگا جب کہ دیگر اندراجات کی تکمیل کے ساتھ جماعت شرکا کی بھی تشکیل ہو جائے اور رجسٹر اس کی اجازت دے کر سند نامہ تشکیل بھی جاری کر دے۔ یہ مرحلہ مکمل کرنے کے بعد ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ کمپنی بحیثیت ایک معنوی شخص کے ہے، جس کا متواتر وجود ایک ممبر خاص کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس کی تائید مندرجہ ذیل اقتباس سے بھی ہوتی ہے:

”رجسٹرار کے دفتر میں مندرجہ بالا کاغذات کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے اور جب رجسٹرار کو اس بات کا قطعی اطمینان ہو جاتا ہے کہ مندرجہ ذیل تمام کارروائیاں مکمل کر دی گئی ہیں اور تمام ضروری اندراجات اور معلومات فراہم کر دی گئی ہیں اور تمام دستاویزات قاعدہ کے مطابق ہیں، تو وہ کمپنی کا رجسٹریشن کر لیتا ہے اور اس بات کی تحریری اجازت دے دیتا ہے کہ کمپنی تشکیل پائی ہے، اس تحریری اجازت کو شمولیت کا سرٹیفکیٹ یا سند نامہ تشکیل کہتے ہیں۔ اس شمولیت کے سرٹیفکیٹ کے اجرا کے ساتھ ہی کمپنی کی قانونی حیثیت کا وجود آتا ہے، یعنی بحیثیت ایک ”معنوی شخص“ کے جس کا متواتر وجود ایک متحد نشان کے ساتھ ہوتا ہے۔“

اس تفصیل کے بعد کمپنی کی تعریضات کے درمیان ہمیں کوئی تلافی نظر نہیں آتی، کیوں کہ جنہوں نے شرکا کی جماعت کو کمپنی کی ماہیت و حقیقت بتایا انہوں نے ابتدائی اور بنیادی مرحلے طے کر لیا تھا اور جن لوگوں نے کمپنی کی یہ تعریف کی، کمپنی ایک معنوی شخص ہے جس کا جنم قانون کے ذریعہ ہوتا ہے اور جس کا متواتر وجود ایک ممبر خاص کے ساتھ ممبران سے ملکہ ہوتا ہے۔“

انہوں نے رجسٹری کے بعد آخری مرحلے کی بنیاد پر یہ حکم لگا دیا کہ کمپنی ایک معنوی شخص ہے ورنہ بغیر شرکا کی جماعت کے کمپنی وجود میں آئی نہیں سکتی۔

ان تفصیلات کے بعد یہ نتیجہ برآہ ہوا کہ کمپنی چند افراد کی ایک جماعت ہی ہے جو کسی تجارت کے لیے اپنا دوپہہ مشترکہ طور پر لگاتے ہیں۔

اب رہا یہ مسئلہ کہ کمپنی شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہے تو اس کے لیے ہمیں اقسام شرکت پر ایک عبوری نظر ڈالنی پڑے گی، لہذا اجماع ہم ہر ایک کی تعریف ذکر کرتے ہیں۔ شرکت کی دو قسم ہیں۔ (۱) شرکت ملک (۲) شرکت عقد۔

شرکت ملک: یہ ہے کہ چند شخص ایک شی کے مالک ہوں اور باہم عقد شرکت نہ ہوا ہو۔

شرکت عقد: یہ ہے کہ باہم شرکت کا عقد کیا ہو۔

شرکت ملک کی دو قسم ہے۔ (۱) اجبری (۲) اختیاری۔

جبوری - یہ ہے کہ دونوں کے مال میں بلا قصد و اختیار ایسا غلط ہو جائے کہ ہر ایک کی جچ دوسرے سے متمیز نہ ہو سکے یا ان کے گھر نہایت وقت و دشواری سے۔

اختیاری - یہ ہے کہ ان کے فعل و اختیار سے شرکت ہوئی ہو۔

شرکت عقد کی چند قسمیں ہیں: (۱) شرکت بالمال (۲) شرکت بالعمل (۳) شرکت وجوہ۔

پھر ہر ایک کی دو قسمیں ہیں۔ مفاد و ضمانت۔ یہ مجموعی طور پر چھ قسمیں ہوئیں۔

شرکت مفوضہ - یہ ہے کہ ہر ایک دوسرے کا وکیل ہو، یعنی ہر ایک کا مطالبہ دوسرا وصول کر سکتا ہے اور

ہر ایک پر جو مطالبہ ہوگا دوسرا اس کی طرف سے ضامن ہے اور اس میں یہ ضروری ہے کہ دونوں کے مال برابر ہوں اور نفع میں

دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔

شرکت عین - یہ ہے کہ دو شخص کسی خاص نوع کی تجارت یا ہر قسم کی تجارت میں شرکت کریں مگر ہر ایک

دوسرے کا ضامن نہ ہو، صرف دونوں شریک آپس میں ایک دوسرے کے وکیل ہوں گے اور اس میں یہ ہو سکتا ہے کہ دونوں

کے مال کم و بیش ہوں، برابر نہ ہوں اور نفع برابر ہو یا مال برابر ہوں اور نفع کم و بیش ہو۔ (ملاحظہ بہار شریعت ص ۱۰۸)

انقسام شرکت کے اس اہمائی تعارف کے بعد کمپنی سے متعلق تفصیلات دیکھی جائیں تو اس میں دو طرح کے حصص نظر

آتے ہیں۔ ترجیحی حصص مساواتی حصص۔

ترجیحی حصص - جیسا کہ نام سے ظاہر ہے وہ حصے ہوتے ہیں جن کو چند خاص حقوق اور مراعات حاصل

ہوتی ہیں، ان حصص کے مالکوں کو دو طرح کے حقوق حاصل ہوتے ہیں:

(۱) ان کو ترجیح دینے کے وقت ترجیح دی جاتی ہے۔ مساواتی حصہ داروں کے درمیان نفع اس وقت تک تقسیم نہیں ہوتا

جب تک کہ ترجیحی حصہ داروں کو مطمئن نہیں کر دیا جاتا اور یہ صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں نہیں۔

(۲) اس کے علاوہ ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی ادائیگی میں ترجیح دی جاتی ہے۔ ان

حصص کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

مساواتی حصص - یہ وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر

تقسیم کر دیا جاتا ہے، ان کے شرکا اپنے حصے کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔

پھر اس تقسیم سے صرف نظر کر لیا جائے تو مطلق حصص کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں، تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد

مشترکہ سرمایہ کی خرید میں حصہ لے سکیں۔ ان حصص کی قیمت عام طور پر کم سے کم رکھی جاتی ہے، مثلاً ۵ روپے، ۱۰ روپے اور

۱۰۰ روپے۔ (ماخذ از سوال نمبر ۱)

کمپنی شرکت ملک نہیں۔ کمپنی کے حصص کی نامزدگی کا طریقہ کار یہ بتایا گیا کہ پراپرائٹیز (جس میں

کمپنی سے متعلق ضروری تفصیلات ہوتی ہیں) جاری کرنے کے بعد عوام سے حصص کی فروخت کی درخواستیں مطلوب ہوتی ہیں،

چنانچہ کہ حصص کی درخواستیں عوام کی طرف سے حصص کی خریداری کی پیش کش ہوتی ہیں، اس لیے کمپنی کے منتظمین کو پورا حق ہوتا

ہے کہ کسی عرضی گذاری درخواست منظور کریں یا مسترد کر دیں۔ کسی عرضی گذاری درخواست پر حصص کے الاٹمنٹ ہو جانے کا

مطلب یہ ہے کہ اس کی پیش کش کمپنی نے منظور کر لی ہے اور کمپنی کے ساتھ اس کا معاہدہ چکا ہو گیا ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ عقد ہوا کیوں کہ عقد کا معنی ہی یہ ہے کہ ایک جانب سے ایجاب ہو دوسری جانب سے قبول ہو۔ یہاں پر حصص کے خریدار نے درخواست کے ذریعہ ایجاب کیا اور کمپنی کے مکتببین نے اسے منظور اور قبول کیا تو یہ شرکت کا عقد ہوا اور شرکت ملک میں عقد نہیں ہوتا۔

کمپنی شرکت مفوضہ نہیں۔ جیسا کہ سوال نامہ میں صراحت ہے کہ کمپنی کا سرمایہ اس کے قائم کرنے والے ممبران افراد پر کرتے ہیں، جو مختلف حصص کی صورتوں میں بنا ہوتا ہے، ہر سرمایہ کو چھوٹی چھوٹی اکائیوں میں حصص کی شکل میں تقسیم کیا جاتا ہے تاکہ زیادہ سے زیادہ افراد اس مشترکہ سرمایہ کی خرید میں حصہ لے سکیں اور ان حصص پر کمپنی ایک مقررہ شرح سے سال میں ایک یا دو بار منافع تقسیم کرتی ہے۔

اس سے صاف یہ معلوم ہوتا ہے کہ کمپنی میں تمام شرکا کے مال ایک برابر نہیں ہوتے بلکہ کم و بیش ہوتے ہیں۔ یوں ہی کمپنی سرمایہ حصص کی طرح سرمایہ قرض کا بھی استعمال کرتی ہے اور قرض حرکات کی بھی مختلف صورتیں ہوتی ہیں جن پر کمپنی ایک مقررہ دور سے سود ادا کرتی ہے۔

جب کہ شرکت مفوضہ میں یہ ضروری ہے کہ تمام شرکا کے مال برابر ہوں اور فتح میں بھی دونوں برابر کے شریک ہوں اور تصرف و دین میں بھی مساوات ہو۔ کنز الدقائق میں ہے:

”وهي مفوضه إن تضمنت وكالة وكفالة وتسليما مالا تصرفا وديناً“ (ص ۱۸۳ علی هامش البحر ج ۵)

کمپنی کے حصص شرکت عثمان ہیں یا کچھ اور؟ اوپر یہ گذر چکا ہے کہ کمپنی میں دو قسم کے حصص ہوتے ہیں۔ ترتیبی، مساواتی۔ یہ دونوں حصص اپنی نوعیت و حقیقت میں ایک دوسرے سے متباہ ہیں، لہذا دونوں کی الگ الگ حیثیت بھی ہوگی۔

ما سبق کی تفصیلات سے یہ ظاہر ہے کہ ترتیبی حصص شرکت کی کسی بھی قسم میں داخل نہیں ہیں، کیوں کہ ترتیبی حصص والے صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں، نقصان میں بھی شریک نہیں ہوتے اور ایک طے شدہ دور سے انھیں بہر حال نفع دیا جاتا ہے، تو وہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں۔

جب کہ شرکت کے لیے ضروری ہے کہ تمام شرکا حسب حصص نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوں۔ علامہ ابن نجیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

”فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رأس أموالهما وما كان من خسارة أو نعمة فلكل ذلك“ (البحر الرائق ص ۱۸۲ ج ۵)

علامہ ازہری جب ترتیبی حصص والوں کے حق میں معاہدہ یہ ہوتا ہے کہ یہ لوگ نقصان میں شریک نہ ہوں گے تو وہ کمپنی نفع میں ہو یا نقصان میں، اس کے برخلاف مساواتی حصص والے نقصان میں شریک ہیں، لہذا یہ نقصان میں معاہدہ کی شرط ہوئی اور نقصان میں معاہدہ کی شرط ناجائز و باطل ہے۔ علامہ ثنائی فرماتے ہیں:

"اشرط الربح متفاوتا صحيح بخلاف اشرط الخسران" (رد المحتار ص ۳۶۹ ج ۳)

اس کے علاوہ ترجیحی حصص والے شرکا کے لیے نفع کی مقدار متعین ہوتی ہے، مثلاً اتنے روپے پرائسٹے روپے۔

جب کہ شرکت شرعی میں نفع کی مقدار متعین نہیں ہوتی بلکہ نفع جز شائع کے لحاظ سے ہوتا ہے اور نفع کی کوئی مقدار

متعین کرنا ناجائز و باطل ہے، بخیر الابصار و کنز الدقائق میں ہے۔

"وتفسد باشرط دراهم مسماة من الربح لأحدهما" (علی ہامش رد المحتار ص ۳۷۶ ج ۳)

علی ہامش البحر ص (۱۹۱ ج ۵)

ترجیحی حصص کس عقد میں داخل ہیں؟ مگر اب سوال یہ ہے کہ ترجیحی حصص عتو و شروء

میں کس عقد کے تحت داخل ہیں؟

عتو و شروء کی تعریفات پر غور کرنے کے بعد یہ پتہ چلتا ہے کہ ترجیحی حصص "قرض" کے تحت داخل ہیں، بخیر الابصار

میں قرض کی تعریف ان الفاظ میں ہے:

"عقد مخصوص برد علی دفع مال مثلی لآخر لبرد مثله" (علی ہامش الشامی ص ۱۹۱ ج ۲)

ترجیحی حصص والے مال مثلی نفع کی ایک متعین مقدار کی شرط کے ساتھ کمپنی کو دیتے ہیں اور کمپنی بھی انھیں نفع کی طے

شدہ مقدار کے ساتھ جمع شدہ رقم کا حصہ واپس کرتی ہے تو یہ قرض مشروط بالنفع ہوا جو عند اشرع رہا ہے۔ "کمل فرض جر

نفعاً فہو رباً" (الحديث)

اس نظریہ کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ مساواتی حصص والے شرکا کے درمیان نفع اسی صورت میں تقسیم ہوتا ہے

جب کہ ترجیحی حصص والے شرکا کو مطمئن کر دیا جاتا ہے تو بالقرض کمپنی میں اتنا ہی نفع ہوا جتنا ترجیحی حصص والوں کے لیے طے ہوا

ہے۔ تو سارا نفع انھیں لوگوں کو ہوگا اور مساواتی حصص والوں کو کچھ بھی نفع نہیں ملے گا اور یہ صورت یقیناً قرض بالہبات کی

ہے، شرکت کی نہیں۔

علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ "تفسد باشرط دراهم مسماة من الربح لأحدهما" کے ذیل میں فرماتے ہیں:

"بيان القطع أن اشرط عشرة دراهم مثلاً من الربح لأحدهما يستلزم اشرط جميع الربح له علی

تقدير أن لا يظهر ربح إلا العشرة والشركة تقتضي الاشرط في الربح وذلك بقطعها فخرج إلى القرض أو

البضاعة كما في الفتح"

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص یا تو قرض کے تحت داخل ہیں یا ہبات کے تحت۔ اگر قرض کے تحت

داخل ہیں، تو یہ مشروط بالنفع ہونے کی وجہ سے رہا ہے، لیکن اگر یہ ہبات کے تحت داخل ہیں تو ان کے بھی جواز کا پہلو نظر آتا

ہے، اس سلسلے میں ہم پہلے ہبات کا مفہوم یہ تاظرین کرتے ہیں۔ علامہ ذہبی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"أما البضاعة فلائها معنادة في عقد الشركة وفي القاموس: البائع الشريك والمراد هنا دفع

المال لآخر ليعمل فيه علی أن يكون الربح لرب المال ولا شيء للعامل" (البحر الرائق ص ۱۹۱ ج ۵)

اور کنز الدقائق و دیگر متون میں ہے:

"لکل من شریکی العنان و العفوانة ان یضع" (علی هامش البحر ص ۱۹۱، ج ۵)

مگر ہضاعت کے مفہوم سے ظاہر ہے کہ اس کا تحقق ہی وقت ہوگا جب کہ شرکت سے منافع ہوں۔ لیکن اگر شرکت سے نقصان ہو جائے تو ہضاعت کا تحقق نہ ہوگا اور ترجیحی حصص والوں کو نفع بہر حال ملتا ہے۔ مثلاً کھیتی نفع میں ہو یا نقصان میں۔ اس کے علاوہ ہضاعت میں عامل کو کچھ بھی نفع نہیں ہوتا اور وہ مستحق نہیں ہوتا اور کھیتی میں ترجیحی حصص کے جو عاملین اور ہدایت کاران ہوتے ہیں وہ نفع وادارہ کاران ہوتے ہیں۔

پھر ہضاعت میں نفع سب رب المال ہی کا ہوتا ہے اور کھیتی شرکاء کو صرف ۲۰ سے ۳۰ فیصد تک نفع دیتا ہے، باقی دیگر مصارف میں صرف کرتی ہے۔ لہذا ترجیحی حصص میں شرکت ہضاعت کے تحت داخل نہیں بلکہ یہ قرض مشروط بالفتح ہے، چنانچہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ کے کلام سے صراحتاً یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترجیحی حصص میں شرکت قرض مشروط بالفتح ہے جو بار ہے۔ اس سلسلے میں ہم پہلے اختلاف پھر اعلیٰ حضرت قدس سرہ کا جواب دیتے ہیں تاہم یہ ملاحظہ کرنا کہ مقصد کا اثبات آسانی ہو سکے۔ سوال کی ضروری باتیں یہاں پیش کر رہے ہیں۔ ملاحظہ ہو:

"سوال" اس سلسلے میں معاملات کی نئی صورتیں پیدا ہو گئی ہیں، جیسے بینک یا لائٹ انشورنس کھیتی یا ریلوے اور ملوں کے حصہ وغیرہ جو تاجر اندکار رو پار کرتے ہیں، ان میں جو شخص روپیہ جمع کرتا ہے وہ درحقیقت قرض نہیں دیتا اور جو نفع اس کو ملتا ہے، وہ درحقیقت سود نہیں ہوتا، بلکہ وہ اس تجارت میں ایک گونہ شرکت ہے اور جو سود مقرر ہوتا ہے اگرچہ وہ بالکل سود ہو مگر درحقیقت سود نہیں ہے، بلکہ وہ اس کاروبار کا نفع ہے جو منجھ ہوتا ہے، اور قرآن مجید میں کہیں نفع منجھ کی حرمت وارد نہیں اور نہ اس کی کوئی وجہ معلوم ہوتی ہے، اس واسطے کہ جو شخص تجارتی حساب کھینے کی اہلیت نہ رکھتا ہو اس کو اس کے بغیر چاروں نہیں کہ وہ فیصدی تین یا پانچ روپیہ پہلے سے منجھ کر لیا کرے، خصوصاً اس زمانے میں جب کہ کروڑوں روپیہ کی شرکت سے تجارتی کاروبار کھولے جاتے ہیں اور شرکاء کی جانب سے ڈائریکٹروں کی جماعت کا رو پار چلانے اور حساب و کتاب رکھنے اور منافع شخص کرنے اور راز و فتنہ قائم رکھنے کے لیے مقرر کیے جاتے ہیں، جو درحقیقت ان شرکاء کی طرف سے وکیل ہوتے ہیں، تو جو منافع ان وکیلوں نے تجویز کیا ہو وہ سود نہیں ہو سکتا اور نہ ایسے کاروبار میں روپیہ داخل کرنے کو قرض کہا جاتا ہے، مثلاً وہ اس کے بارے کی حرمت کی جو علت آیت کریمہ "لا تظلمون ولا تظلمون" میں بیان فرمائی ہے، وہ اس پر کسی بھی طرح صادق نہیں آتی۔ ضرورت ہے کہ علمائے کرام اس پر غور فرما کر جواب تحریر فرمائیں۔

امام احمد رضا قدس سرہ کے جواب کا ضروری اقتباس ہم پیش کرتے ہیں۔ فرماتے ہیں:

"الجواب" یہاں چار ہی صورتیں مقصود ہیں کام میں لگانے کے لیے یہ روپیہ دینے والا ہر شخص شرکت دیتا ہے یا بطور ہبہ یا عاریت یا قرض۔ صورت ہبہ تو یہاں بدعت نہیں اور شرکت کا بطلان ان اظهر من الشمس (عقد شرکت نہ ہونے پر دلیل قائم کرنے کے بعد فرماتے ہیں) بالکل اس عقد مختصراً کہ شرکت شریعہ سے کوئی علاقہ نہیں، اب نہ ہے، مگر عاریت یا قرض، عاریت ہے جب بھی قرض ہے کہ روپیہ صرف کرنے کو دیا اور عاریت میں شیء العبد قائم رہتی ہے۔ درحقیقت میں ہے۔ "عاریتہ التامین قرض طرورۃ استهلاك عینہا" بہر حال یہاں نہیں، صورت قرض اور اس پر نفع مقرر کیا گیا کی سود ہے اور یہی جاہلیت میں تھا۔ حدیث میں ہے رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: اکل قرض اجر منقطع فہو ربا۔ قرآن کریم

اس نفع منفع کی تحریم سے ساکت نہیں۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۱۱۶، ج ۷)

ان تصریحات سے صاف یہ معلوم ہوا کہ ترجیحی حصص میں شرکت قرض مشروط بالرفع ہے جو رہا اور ناجائز و حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مسئلاتی حصص شرکت شرعی کی کس قسم میں داخل ہیں؟ سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ واضح ہے کہ مشترکہ سرمایہ کمپنی میں حصص مختلف صورتوں مثلاً دس، بیس، پچاس، سو میں بٹے ہوئے ہیں، کسی شریک کا مال مثلاً دس روپے اور کسی کا بیس، کسی کا پچاس ہوتا ہے اور ایک مقررہ فیصد کے لحاظ سے انہیں حصص پر اپنی نفع دیتی ہے چنانچہ سوال نامہ میں تصریح ہے:

"یہ منافع یا قرضی صد یا کل سرمایہ کی ایک مقررہ فی صدی کی شکل میں دیا جاتا ہے۔"

یوں ہی مساواتی حصص کے شرکا اپنے حصے کے تناسب کے لحاظ سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مساواتی حصص شرکت عتاق کے تحت داخل ہیں، کیوں کہ شرکت عتاق میں ہاڑ ہے کہ شرکا کے مال کم و بیش ہوں اور نفع بھی مال ہی کے تناسب سے مقرر ہوتا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شرکت عتاق کے شرائط کے ذیل میں ہے:

"والمساواة في رأس المال ليس بشرط وجوب التفاضل في الربح مع تساويهما في رأس المال كذا في محيط السرخسي"۔ (ص ۳۱۹، ج ۵)

اور شرکت کی ہر قسم کے لیے ضروری ہے کہ نفع کی مقدار جز و شائع ہو، تعین نہ ہو، عالمگیری میں ہے:

"شرط جواز هذه الشركات أن يكون الربح معلوم القدر فإن كان مجهولاً نفد الشركة وأن يكون الربح جزءاً شائعاً في الجملة لا معياداً فإن عين العشرة أو مائة أو نحو ذلك كانت الشركة فاسدة، كذا في البدائع"۔ (ص ۳۰۲، ج ۵)

شرکت کی بنیادی شرط یہی ہے کہ گزری یہ بھی ہے کہ شرکا اپنے مال کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوں۔ "فما كان من ربح فهو بينهما على قدر رأس أموالهما وما كان من وضعية أو نعمة فكل ذلك"۔ (بحر ص ۱۸۲، ج ۵)

مساواتی حصص میں یہ تمام شرطیں موجود ہیں، کیوں کہ ان میں نفع کی مقدار فی صد کے لحاظ سے طے ہوئی ہے اور ظاہر ہے کہ یہ جز و شائع ہے، تعین نہیں ہے۔ یوں ہی مساواتی حصص والے شرکا مال کے تناسب سے نفع اور نقصان دونوں میں شریک ہوتے ہیں۔ لہذا مساواتی حصص کو شرکت عتاق میں داخل کیا جاسکتا ہے۔ اس لحاظ سے مساواتی حصص میں شرکت جائز ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

گرماب ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کمپنی کے تمام شرکا کو اپنے حصص کے ساتھ قرض شرکت لینا لازم ہوتا ہے اور کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ دور سے سود بھی ادا کرتی ہے تو یہ ایک ایسی شرط ہے جو نکاحائے عقد کے خلاف ہے۔ اس اشکال کے حل کے سلسلے میں ہم خلاصۃ الفتاویٰ کی ایک عبارت پیش کرتے ہیں۔ ملاحظہ ہو۔

"مالا یبطل بالشروط الفاسدة سنة و عشرون منها القرض والشركة والمضاربة" (ص ۵۵، ج ۳)
 چنانچہ کمپنی کی دیکھ بھال وہ چاہتے ہیں جو شرکاء کے نمائندے اور وکلاء ہوتے ہیں اور شرکاء کی جانب سے
 چاہتے ہیں کہ ان کے لیے ہر قسم کے تصرف و دین کی اجازت ہوتی ہے، لہذا عقد قرض میں بھی یہ حصہ داران کے وکیل ہوتے ہیں۔
 لہذا کمپنی تجارت کو فروغ دینے کے لیے اگر کسی سے قرض لے گی تو اس قرض کی ادائیگی تمام شرکاء پر لازم ہوگی۔ بزرگوار! حق ہے
 "لو استقرض أحد شركتي العنان مالا للتجارة الزمهما لأنه تملك مال بمال فكلان بمنزلة
 الصراف"۔ (ص ۱۹۳، ج ۵)

علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قال في الحاشية: إلا أن يقول الوكيل للمقرض: إن فلانا يستقرض منك ألف درهم فحفظه يكون
 المال على الموكل لا على الوكيل"۔ (منحة الخالق على هامش البحر الرائق ص ۱۹۳، ج ۵)

باقی رہا مسئلہ سود کا تو اس کا حل یہ ہے کہ قرض دیتے وقت شریک یہ کہہ دے کہ میں اس قرض پر سود نہیں لوں گا۔ اب
 کمپنی اصل رقم پر جو اضافہ کر دے، اسے سود نہ کہے، بلکہ مال طیب و طاهر کہے۔ مگر بہتر یہ ہے کہ اسے فقراء مساکین کے درمیان
 تقسیم کر دے۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

"جب کہ اس نے نہ سود لینا چاہا نہ اس کا اقرار کیا، بلکہ صرف منع کر دیا، نہ اب اسے سود لینا مقصود تو فقرہ کو
 پاپا جانے کی نیت سے وہ روپیہ جو کہ غرضت سے بلا غدر و مہد فقہی، بلکہ خوشی مٹا ہے۔ لینا اور لے کر مساکین مستحقین کو پہنچا دینا
 ضرور موجب ثواب ہے"۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۸۸، ج ۷)

اب دوسرا شکل یہ پیدا ہوتا ہے کہ شریک کی موت و جنون سے مشعر کہ کمپنی پر کوئی اثر نہیں پڑتا جب کہ شرکت شرعی کا
 حکم یہ ہے کہ اگر کوئی شریک مر جائے یا جنون ہو جائے تو شرکت ختم ہو جاتی ہے۔ عالمگیری میں ہے:

"لو كان الشريك ثلاثة مات واحد منهم حتى الفسخ الشركة في حقه لا تفسخ في حق الباقين،
 كذا في المحيط"۔ (ج ۲ ص ۳۳۵)

نیز عالمگیری ہی میں ہے:

"في الفتاوى سئل أبو بكر عن شركتين أحدهما وعمل الآخر بالمال حتى ربح أو وضع قال:
 الشركة بينهما قائمة إلى أن يتم إبطائي الجنون عليه فإذا قضى ذلك تفسخ الشركة بينهما"۔ (ص ۳۴۸، ج ۵)

اس احوال کا حل یہ ہے کہ شرکت شرعی کا مذکورہ قانون کمپنی کے آئین سے متصادم نہیں، کیوں کہ کمپنی کی بھی ممبری ختم
 ہونے کی ایک صورت ہے جیسا کہ سوال نامہ سے ظاہر ہے کہ حصہ دار کی موت واقع ہو جائے یا پانچواں ہو جائے۔

اور اس میں وراثت کے جاری ہونے کا معنی صرف اس قدر ہے کہ اس کا وارث اس کا حصہ اپنے نام منتقل کروا کے خود
 ممبر بن سکتا ہے۔ تو گویا کہ ترکہ کو حصہ داران کہ شرکت کا یہ عقد جدید ہوا۔ اس کی واضح علامت یہ ہے کہ اگر اپنے نام اس حصہ کو
 منتقل نہ کروا تا تو کمپنی میں اس کا کچھ بھی عمل و دخل نہ ہوتا اور شریعت اسلامیہ نے اس کی بھرپور اجازت دی ہے کہ ترکہ کو حصہ
 داران کو وارث شرکت کو باقی رکھ سکتا ہے بشرطیکہ اس کا حق ترکہ نہ ثابت ہو جائے۔ عالمگیری میں ہے:

”لو كان المال في يد رحلين و هما مقران بالمعاوضة فلا عى احدهما شيئا من ذلك المال انه له من اذن عن ابيه و اقام السنة قبلت بينته“۔ (ص ۳۱۶، ج ۲)

مسئلہ موت و جنون میں جو حکم شرکت معاوضہ کا ہے وہی شرکت عتاق کا ہے۔ اور شرکت معاوضہ جب عقد جہد کے ذریعہ باقی رکھی جاسکتی ہے تو شرکت عتاق بھی ورنہ کے لیے عقد جہد کے ذریعہ باقی رکھی جاسکتی ہے۔ لہذا شرکت شری اور کمپنی کے مضابطہ کے درمیان کوئی تلافی نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

نتیجہی مقالہ - ۶

از: مولانا ابوالحسن مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ گھوڑی دنگو

مبطلًا محملًا مبطلًا مبطلًا

سوال نمبر ۱ کی تصریح کے مطابق مشترکہ سرمایہ کمپنی ”شیر بازاری“ اسلام کے مشہور و معروف نظریہ شرکت کی ایک شکل ہے۔ چنانچہ سوال نمبر ۱ سے میں نے ”یہ کوئی عجیب و غریب روزگار چیز نہیں ہے، بلکہ کاروبار میں ”شرکت“ کی ایک جہد ترقی یافتہ شکل ہے۔“ (سوال نمبر ۱)

سرمایہ کمپنی میں شرکت شرکت معاوضہ نہیں ہے، کیوں کہ اس کے لیے اسلامی نظریہ شرکت میں مال، تصرف میں مساوات اور دین میں اتحاد اور دونوں کا آزاد ہونا لازمی مفصل و شعور ہونا بائع ہونا اور نفع کا معلوم التقدر ہونا ناگزیر ہے۔ اس کے برعکس مشترکہ سرمایہ کمپنی میں یہ ساری باتیں نا پید ہیں۔ لہذا اگر مشترکہ سرمایہ کمپنی کا تعلق شرکت سے ہوگا تو شرکت عتاق سے ہی ہوگا۔ لہذا آئیے اس طرف عتاق نظر موڑتے ہیں، مگر شرکت عتاق کے تعلق سے غور و فکر کرنا تفصیل طلب ہے۔ اس لیے اولاً مشترکہ کمپنی اور اس میں جمع ہونے والے حصص سے متعلق معلومات سوال نمبر ۱ کی روشنی میں قلم بند کرتے ہیں، بعدہ شرکت عتاق کی شرکت و خصوصیات، اس کے بعد اتفاقاً۔

سرمایہ کمپنی اور اس کے حصص: کمپنی ایک مصنوعی شخص ہے جو نہاں اور ناقابل مس ہے جس کا صرف قانون کی نگاہ میں وجود ہے۔ (سوال نمبر ۱)

حصص: حصہ، ہر ایک جمع ہے حصہ سے مراد کمپنی کے مشترکہ اور مجموعی سرمایہ کا ایک چھوٹے سے چھوٹا دو حصہ ہوتا ہے جس کی ایک قیمت مقرر ہوتی ہے۔ کمپنی کی طرف سے دوطرح کے حصے جاری ہوتے ہیں۔ (سوال نمبر ۱)

ترجیحی حصص، مساواتی حصص: ترجیحی حصص اے کہتے ہیں جس کے شرکاء نفع اور نقصان دونوں میں برابر طور پر نہیں، بلکہ وہ صرف اور صرف نفع میں شریک ہوتے ہیں۔ خواہ کمپنی کو نفع ملے یا نہ ملے۔ سوال نمبر ۱ میں توضیح یوں ہے:

”ترجیحی حصص وہ حصص ہوتے ہیں جن کو چند خاص حقوق و مراعات حاصل ہوتے ہیں جن کا تذکرہ کمپنی کے چارٹرس اور قواعد میں ہوتا ہے۔ ان حصص کے مالکوں کو دوطرح کے حقوق حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) ان کو نفع تسلیم کرتے وقت ترجیح دی جاتی ہے (۲) ترجیحی حصہ داروں کو کمپنی کے خاتمہ کے وقت اصل رقم کی واپسی

میں ترجیح دی جاتی ہے (۳) اور ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ ان کو ایک مقررہ شرح کے اعتبار سے نفع دیا جاتا ہے۔

مسوائی حصص : اوچے ہوتے ہیں جن میں شرکا نفع اور نقصان میں برابر کے ہوتے ہیں اور وٹ دینے کے عمل کا ہوتے ہیں۔ سوال نامہ میں ہے:

”مسوائی حصص وہ حصے ہوتے ہیں جن پر تمام ترجیحی حصہ داروں کی ادائیگی کے بعد باقی بچا ہوا منافع برابر تقسیم کر دیا جاتا ہے، مسوائی حصہ داروں کو وٹ دینے کے تمام اختیارات حاصل ہوتے ہیں۔ جب تک کھنی جاری رہتی ہے یہ نفع اور نقصان میں برابر کے شریک ہوتے ہیں اور کھنی کے بند ہونے پر جو کچھ اٹائے باقی رو جاتے ہیں ان پر مساوی طور سے تقسیم کر دیے جاتے ہیں۔“

نیز کہیں یہاں سرمایہ حصص کے علاوہ اپنے شیر ہولڈروں سے قرض لیتی ہیں اور اس پر حصہ داروں کو سود ادا کرتی ہیں۔ سوال نامہ میں ہے:

”سرمایہ قرض پر کھنی ایک طے شدہ دور سے سود ادا کرتی ہے۔ کھنی اپنے حصص کا اجراء قرض تسکات سے منسلک کر کے بھی کرتی ہے جس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ جو شخص صرف حصص میں سرمایہ کاری کرنا چاہتا ہے اسے کھنی کے حصص کے ساتھ قرض تسکات بھی لازماً باہل و نفاست لینے پڑتے ہیں۔ کھنی حصص سے الگ تھلک قرض تسکات کے ذریعہ بھی قرض وصول کرتی ہے جس سے وہ ایک مقررہ شرح کے مطابق اپنے قرض خواہوں کو سود دیتی ہے، چاہے کھنی کو نفع ہو یا نقصان۔“ (سوال نامہ)

کھنی اور حصص سے متعلق مذکورہ بالا اختیارات کا خلاصہ یہ ہے کہ ترجیحی حصہ کے شرکا کو نقصان سے کوئی سروکار نہیں ہوتا، ان کو بہر صورت نفع ملتا ہے، ساتھ ہی ان کے نفع کی مقدار مقررہ شرح کے مطابق معین وغیرہ شائع۔ اور مسوائی حصص کے شرکا نفع و نقصان میں برابر شریک ہوتے ہیں اور شرکا خواہ ترجیحی حصص کے ہوں یا مسوائی حصص کے، دونوں کو کھنی کے قرض تسکات کے جاری کرنے کے سبب سود لینا ہی پڑتا ہے، گویا کھنی سرمایہ کاری میں کسی بھی حصہ دار کو سودی آلودگیوں سے نجات نہیں ہے۔

سرمایہ کھنی میں دو طرح کے حصص ہوتے ہیں۔ ترجیحی حصص، مسوائی حصص، اس لیے ہمیں یہ دیکھنا ہوگا کہ کیا مشترکہ سرمایہ کھنی اپنے دونوں اقسام حصص کے ساتھ شرکت عمان ہے؟

تو ہمارے عرض کردہ تعارف سے ہی اچلی ہے کہ اس کی قسم اول یعنی ترجیحی حصص میں شرکت ہرگز شرکت عمان نہیں، کیوں کہ ترجیحی حصص اور اسلامی شرکت عمان کے مابین سخت تضاد ہے اس لیے کہ اس قسم کے شرکا کے لیے مقررہ شرح کے مطابق نفع کی مقدار معین رہتی ہے۔ اور قدر نفع کی تعیین کی صورت میں شرکت عمان قاسد ہو کر رہتی ہے۔ چنانچہ جہاں میں ہے:

”لا يجوز الشركة إذا شرط لأحدهما فراعهم مساهمة من الربح، لأنه شرط يوجب القطاع الشركة فاعساه لا يخرج إلا قدر المسمى لأحدهما۔“ (ص ۶۳۲، ج ۲، کتاب الشركة)

تو بالابصار میں ہے: ولقد باشرط فراعهم مساهمة من الربح لأحدهما، (ص ۱۳۶، ج ۱) ان جزئیات سے معلوم ہوا کہ ترجیحی حصص کی شرکت شرکت عمان نہیں بلکہ شرکت شرعی ہی نہیں تو کیا تو عاریت ہے یا

تو قرض - عاریت نہ ہونا روشن ہے، لہذا قرض ہے۔ دوسرے اس لیے بھی کہ اس کے شرکا کی اصل جمع شدہ رقم بصورت مثل محفوظ رہتی ہے اور یہ صورت قرض کی ہے۔ جیسا کہ تنویر الابصار میں ہے: "القرض هو عقد مخصوص برد علی دفع مال مثلی لاخر برد حلفہ"۔ (ص ۱۹۱، ج ۲)

پھر یہاں اس پر نفع بھی ملتا ہے، اس لیے یہ قرض مع الربا ہوا۔ آقا کے کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: "مکل قرض جز منقطع فہو ربا"۔

لہذا واضح ہوا کہ ترتیبی حصص میں سرمایہ کاری محض سودی کاروبار ہے، کسی مسلمان کا اس قسم کی شرکت میں حصہ داری اور اس سے انقطاع ہرگز، ہرگز جائز نہیں بلکہ حرام ہے۔

مسئلواتی حصص میں شرکت: لیکن مساواتی حصص کی حصہ داری بلاشبہ شرکت عثمان ہے، کیوں کہ اس کا نظریہ شرکت اسلامی نظریہ شرکت کے عین مطابق ہے، بایں طور اسلامی شرکت عثمان میں ضروری ہے کہ دونوں شریک نفع و نقصان میں مسابم ہوں۔ ٹھیک سب آئین مساواتی حصص میں پایا جاتا ہے۔ لہذا اگر کمپنی میں ترتیبی حصص کے شرکا نہ ہوتے، صرف مساواتی حصص کے حصہ دار ہوتے تو بلاشبہ ان کی شرکت ابتدا میں جائز اور عثمان ہوتی، پھر شرکا جیسے جیسے اقتسام جمع کرتے جاتے ان کی شرکت ثابت ہوتی رہتی، کیوں کہ شرکت میں پورا مال عقد شرکت کے وقت موجود ہونا ضروری نہیں۔ تنویر الابصار میں ہے:

"لا تصح بمال غائب۔ بل لا بد من كونه حاضرًا والمراد حضوره عند الشرأ لا عند عقد الشرأ كذا في

قوانین لولم يوجد عند عقدها بجوز۔ (ص ۳۷۳، ج ۳)

تکرار کتاب قرار کو مستلزم ہے کہ وہ مدت مقررہ میں قسطیں جمع نہ ہونے کی صورت میں کمپنی جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی اور یہ ضبط کرنا موجب قرار ہے۔ سوال نامہ میں ہے:

"وقت مقررہ قسطوں کی پوری رقم ادا نہ ہونے کی صورت میں جمع شدہ رقم ضبط کر لیتی ہے۔ اسی میں ہے: جن درخواستوں پر الاٹمنٹ کی رقم یا پانچ قسطوں کی رقم وصول نہیں ہوتی تو ان پر ادا شدہ رقم ضبط کر لی جاتی ہے"۔ اور قرار ہازی حرام ہے، لہذا مسلمانوں کو مساواتی حصص میں بھی شرکت درست نہیں، اس کے علاوہ وہ بھی مساواتی حصص میں کئی مفاسد ہیں جن کی وجہ سے اعلیٰ اسلام کو اس میں حصہ داری کی اجازت نہیں دی جاسکتی ہے:

(۱) یہ کہ مشترکہ کمپنی میں سرمایہ شرکت کے ساتھ سودی قرض دینا مشروط ہوتا ہے اور سود لینا بھی پڑتا ہے۔ سوال نامہ میں ہے: بلکہ کمپنی سرمایہ قرض پر ایک طے شدہ دور سے سود بھی ادا کرتی ہے۔ یعنی حصص کے ساتھ سودی قرض دینا ایک لازمی شرط ہے۔"

اور اسی میں ہے: کمپنی اپنے حصص کے ساتھ قرض تسکات بھی جاری کرتی ہے جسے شرکا کو لینا پڑتا ہے، گو بادل نا خواہی ہو سکتی۔

نیز سوال نامے میں ہے: ذلے پھر خریدنے والوں کو مقررہ شرح سے سود ملتا ہے، چاہے اس سال کمپنی کو منافع ہو یا نقصان، یہ شرح سو پہلے سے طے کر لی جاتی ہے۔ اس بیان سے واضح ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت سودی کاروبار ہوگی،

اس لیے مسلمانوں کے لیے جائز نہیں ہونی چاہیے۔

ایک توجیہ: ممکن ہے راہ جواز نکالنے کی سعی کرتے ہوئے یہ توجیہ کی جائے کہ بلاشبہ سود لینا حرام، مگر سود سے بچنے کی صورت موجود ہے کہ سرمایہ کاری میں حصہ لینے والا سود کو بالکل حرام تر حرام سمجھے اور اس کے لینے سے صاف انکار کر دے اور دل میں غیبت و تباہ پاک جانے اور ایسے مال کے لینے کا قصد نہ کرے تو وہ سود نہ ہوگا، اگرچہ کمپنی والے اپنے آئین و اصول کے مطابق سود دیں۔ چنانچہ مجدد اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ فتاویٰ رضویہ میں فرماتے ہیں:

”بہت کم اس نے نہ سود لینا چاہا، نہ اصل اس کا قرار دیا، بلکہ صراحتاً منع کر دیا، نہ اب اس سے سود لینا مقصود و فقرہ کو بچانے کی نیت سے وہ روپے جو گورنمنٹ بلا غور و عہد شکنی، بلکہ بخوشی مٹا ہے، لینا اور لے کر مساکین مستحقین کو دیو نہ چاہیہ ضرور موجب ثواب ہے۔ لہٰذا فیہ الاحسان بالمساکین و افعال الحق الی المستحقین۔ واللہ یحب المحسنین و افعال الأعمال بالنیات و افعال کل امرئ ما نوى۔ (ص ۱۱۷، ۱۱۸، ج ۷)

تو اس سلسلے میں عرض ہے: مذکورہ توجیہ سے سود لینے کے گناہ سے تو بچایا جاسکتا ہے اور اس حیثیت سے حاصل شدہ مال بقیہ طیب و حلال ہوگا، مگر محض اتنی بات نہیں، بلکہ سود دینا بھی مشروط ہوتا ہے۔ لہٰذا سرمایہ کاری حصہ داری میں سود دینے کی آلودگی سے بہر حال آلودہ ہونا چاہئے گا، اور بے ضرورت شرعی اور مجبوری کے سود دینا بھی حرام ہے، جیسا کہ فتاویٰ رضویہ میں ہے سود لینا مطلقاً اور بے ضرورت اور مجبوری شرعی دینا بھی دونوں حرام ہیں۔ (ص ۱۱۸، ج ۷)

(۳) مشترکہ سرمایہ کمپنی میں مساواتی حصص کے حصہ داران کے ساتھ ترجیحی حصص کے شرکاء بھی ہوتے ہیں۔ ان کی شرکت باطل محض اور سودی ہوتی ہے تو اگر مساواتی حصص میں شرکت کی اجازت دے دی جائے تو سودی کاروبار والوں سے مسابقت ہوگی اور ایسے حرام کام کرنے والوں کا تعاون ہوگا اور یہ بلاشبہ ناجائز ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: لَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِلْمِ وَالْعُدْوَانِ

(۳) یہ ہے کہ سرمایہ کمپنی میں بے شمار قبائح و شائع مثلاً و غایر ب، مکاری، کذب کا بھی ارتکاب ہوتا ہے جب کہ اسلام کا نظریہ شرکت اس سے پاک و صاف ہے۔ لہٰذا مساواتی حصص میں شرکت اگرچہ شرکت حلال ہے مگر مذکورہ مفساد کے سبب مسلمانوں کے لیے جائز نہیں۔

ایک اشکال: یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مساواتی حصص میں شرکت، شرکت حلال نہیں ہونی چاہیے، کیوں کہ سرمایہ کمپنی میں سودی قرض دینا اور لینا مشروط ہوتا ہے جو اقتضائے شرکت کے خلاف ہے۔ تو اس پر عرض ہے کہ ظاہر ہے کہ یہ شرط و شرط فاسد ہے اور شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی۔ شامی میں ہے:

”لأن الشرکة لا تقصد بالشر و ط الفاسدة“۔ (ص ۳۷۶، ج ۳)

اس عبارت سے واضح ہے کہ شرکت شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتی، لہٰذا مساواتی حصص میں شرکت حلال ہے، یہ اور بات ہے کہ امر حرام کے ثبوت کے سبب مباح نہیں ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ بہر صورت ارتکاب حرام لازم آتا ہے اور ارتکاب حرام حرام ہے، لہٰذا مسلمانوں کو سرمایہ کاری کی دونوں قسموں ترجیحی و مساواتی میں سے کسی میں بھی شامل ہونا درست و جائز نہیں۔

(۱) ہمارے مذکورہ بیان سے واضح ہے کہ شرع مطہر کے آئین کے مطابق مساواتی حصص کی خریداری قرار دے سوتے اختلاف کے سبب ناجائز بلکہ حرام ہے۔ تو اگرچہ کمپنی اسباب تجارت کی مالک ہو چکی، مگر اس کی خریداری اب بھی جائز نہ ہوگی۔

(۲) قابل تبدیل قرض تمکات حاصل کر کے مساواتی حصص میں تبدیل کرنا اور فائدہ اٹھانا ناجائز ہے۔

اول یہ کہ قرض تمکات سودی کاروبار ہے، جیسا کہ سوال نامے میں تصریح ہے۔
 "قرض تمکات کا جو حصہ حصص میں تبدیل کر دیا جاتا ہے کمپنی کی طرف سے اس پر سود کا وجود بند ہو جاتا ہے اور وہ کمپنی کے نفع و نقصان میں برابر کا شریک ہو جاتا ہے، باقی حصہ قرض کی صورت میں برقرار رہتا ہے اور اس پر سود ادا کرنا واجب ہوتا رہتا ہے۔"

دوم یہ کہ مساواتی حصص خود سودی معاملہ ہے کہ اس میں قرض پر زیادتی مطلوب ہوتی ہے۔ وکیل قرض سحر منفعہ دہو رہا۔ تو ایک سودی معاملہ کو دوسرے سودی امر میں تبدیل کرنے سے حوازیوں کو ثابت ہوگا۔

(۳) صفر سودی اور قابل تبدیل قرض تمکات کو حصص میں تبدیل کر کے انتشار ناجائز ہے کہ اس کا بھی محال وہی ہے جو قابل تبدیل قرض تمکات کا ہے۔ کمپنی کا حصص فروشدگان سے معاملہ کرنا اور انھیں کمیشن دینا جائز نہیں کہ امر غیر حلال کا معاملہ ہے، یوں ہی ایسے سودی معاملے کی خرید و فروخت کی ملازمت اور کمیشن اور مہمبری اختیار کرنا، مذکورہ بالا مفاسد سے پرہیز کی نصوبہ سازئی، رجسٹریشن ناجائز ہے کہ سودی کاروبار میں تعاون ہے اور اس کام میں کسی بھی قسم کا تعاون لعنت الہی اور کتاب خداوندی کا موجب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے: "لَا تَعَاوَنُوا عَلَی الْاِثْمِ وَالْعُدْوَانِ"۔ "مجدد اعظم اعلیٰ حضرت رحمہ اللہ تعالیٰ عندہ سودی معاملات میں مہمبری سے متعلق ارشاد فرماتے ہیں: "اس کا مہمبر بننا حرام ہے۔" (ص ۱۰۲، ج ۷) واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ السلام و احکم۔



صحیفہ عالم شرقی - جلد دوم

دوسرا باب

دوامی اجارہ

دکانوں، مکانوں کے پیشہ، پگڑی اور کرایہ داری
کی تحقیق و تفصیل

(سوال نامہ)

خلو یا دوائی اجارہ

مرتب: محمد نظام الدین رضوی مصباحی

رکن مجلس شرعی، واسٹاف جامعا شریف، مبارک پور

دوائی اجارہ (خلو) کا آغاز آج سے چار سو سال پہلے سوئس صدی ہجری میں ہوا، جو عہد بہ عہد روز افزوں تر ہوتا رہا، اور آج "گھڑی" کی شکل میں عاصہ بلا واسلامیہ کے سر پر مصیبت بن کر نازل ہو چکا ہے۔

پگڑی کیا ہے؟ زمین یا مکان، یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جائیداد کو جو مال دیتا ہے یا خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جائیداد پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی کا نام "گھڑی" یا "بدل خلو" ہے۔ فقط دیگر یوں کہہ سکتے ہیں کہ:

کرایہ دار "حق اہلے اجارہ" یا مالک "ولایت تصرف" کے بدلے میں جو مال دیتا ہے "گھڑی" ہے۔ گویا گھڑی کی حیثیت شمن کی ہے۔ اور "حق اہلے اجارہ" اور "ولایت تصرف" کی حیثیت متجی کی۔ یہی وجہ ہے کہ گھڑی کی یہ رقم ناقابل واپس ہوتی ہے اور حق اہلے اجارہ سوا بعد نسل میراث کی طرح سے ورثہ میں منتقل ہوتا رہتا ہے۔

اس اجارہ کو مکمل اس لیے کہا جاتا ہے کہ اس میں مکان یا دکان کے خالی کرنے کا حق صرف کرایہ دار کو دیا جاتا ہے۔
ذو ضمانت: گھڑی سے ملتی جلتی ایک شکل یہ ہے کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دکان خالی کرے گا وہ رقم اسے واپس مل جائے گی۔ بسا اوقات یہ معاہدہ یوں بھی ہوتا ہے کہ متجی کا جزو حصہ مثلاً دس ہزار، شمس ہزار تنقید کے وقت واپس ہوگا، اور باقی حصہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں ماہ بیاہ وضع ہوتا رہے گا خواہ وہ متجی مدت میں وضع ہو۔

اس معاہدہ میں بھی عام طور سے کرایہ داری کی مدت مقرر نہیں کی جاتی، گویا عملاً یہ اجارہ بھی دوائی ہوتا ہے، البتہ بعضی میں یہ اجارہ گیا رہا ماہ کے لیے ہوتا ہے، اس کے بعد اگر فریقین راضی ہوں تو پھر گیا رہا ماہ کے لیے تجدید ہوتی ہے اور اگر کسی وجہ سے مدت اجارہ پوری ہو جانے کے بعد تجدید نہ ہو سکی اور کرایہ دار کا قبضہ باقی رہا تو کچھ دنوں بعد اس کا یہ قبضہ مستقل اور اجارہ دائمی ہو جاتا ہے۔

یہ اجارہ دواہم مقاصد کے پیش نظر کیا جاتا ہے۔

ایک: تو یہ کہ اس کی وجہ سے کرایہ دار کو مالک کی طرف سے یہ اطمینان حاصل ہوتا ہے کہ وہ اسے بے دخل نہ کرے گا، اور یہ بے فکر ہو کر سکونت یا تجارت کرتا ہے۔

دوسرا: یہ کہ مالک کو یک گونہ یہ سکون حاصل ہوتا ہے کہ فتح اجارہ کے وقت کرایہ دار اسے مکان یا دکان واپس کرے گا، ساتھ ہی کرایہ بھی پابندی کے ساتھ ادا کرتا رہے گا۔ بصورت دیگر وہ متجی کی رقم کو کرایہ میں محسوب کر کے اپنے حق کے حصول پر قادر ہوگا۔ اسی لیے اس رقم کو "ذرعضات" یا "سیکورٹی" (security) کہا جاتا ہے۔ اور بہر حال مالک

مکان و دکان کو زہانت میں تصرف کا کامل اختیار حاصل ہوتا ہے۔

پگڑی اور سیکوریٹی کا فرق :- پگڑی اور سیکوریٹی میں متعدد فرق ہیں۔

(۱) پگڑی ناقابل واپسی ہوتی ہے۔ اور سیکوریٹی قابل واپسی ہوتی ہے۔

(۲) پگڑی کو معاہدہ نامہ میں درج نہیں کیا جاتا، اور سیکوریٹی کو باقاعدہ درج کیا جاتا ہے۔

(۳) پگڑی میں کرایہ دار "کرایہ کی چیز" کسی کو بھی کرایہ پر دے سکتا ہے لیکن سیکوریٹی میں پابند ہوتا ہے کہ مالک کو ہی

مکان و دکان واپس کرے۔

(۴) قانون کی نگاہ میں قدیم عمارتوں پر پگڑی لینا رشوت کی طرح حرام ہے اور جدید عمارتوں میں اس کی اجازت

ہے۔ لیکن سیکوریٹی کی قدیم، جدید ہر قسم کی عمارتوں میں اجازت ہے یہ بھی حرام نہیں۔

اجارہ کی شرعی حیثیت :- معاہدہ اجارہ میں جو چیز (شی مستاجر) کرایہ پر دی جاتی ہے عین وہ

چیز تو مولاہجری ملک ہوتی ہے مگر اس کے منافع کا مالک مستاجر یعنی کرایہ دار ہوتا ہے۔

○ عقد اجارہ میں یہ ضروری ہے کہ کرایہ داری کی مدت متعین ہو، اور شی مستاجر سے منفعت کی مقدار معلوم ہو۔

○ مدت اجارہ خواہ جتنی طویل ہو کرایہ دار یا مالک کسی کی بھی موت سے ختم ہو جاتا ہے اور اس میں وراثت نہیں

جاری ہوتی۔

○ مدت اجارہ ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہو جاتی ہے اور مستاجر کو اس امر کا مکمل اختیار حاصل ہو جاتا ہے کہ شی

مستاجر (مکان) کو بلا معاوضہ واپس لے لے۔

○ اور اگر مدت اجارہ منجھول ہو تو ایک ماہ پورا ہوتے ہی مستاجر کو اپنی دکان، مکان واپس لینے کا اختیار حاصل

ہو جاتا ہے اور کرایہ دار کو واپس کرنے میں کسی چلوں وچ، ایسا قانونی چارہ جوئی کا حق نہیں ہوتا۔

اس کے برخلاف قانون کی رو سے مدت اجارہ معلوم ہونا ضروری نہیں اور مدت اجارہ ختم ہونے کے بعد بھی عام حالات

میں کرایہ دار کو بے دخل نہیں کیا جاسکتا، اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، جیسا کہ قوانین کرایہ داری کے مطالعے سے عیاں ہوگا۔

اجارہ کی قانونی حیثیت :- ۱۹۳۷ء میں صوبہ اتر پردیش کی عمارتوں کے لیے اجارہ کے یہ قوانین

منشور کیے گئے۔

(۱) کسی عمارت کو بغیر سرکاری افسر کے الاؤنسٹ کے کرایہ پر نہیں دے سکتے، اگر دیتے ہیں تو جرم ہے۔ کرایہ دار کے

لیے بھی، مالک مکان کے لیے بھی، یوں ہی کسی عمارت کو کرایہ دار سے از خود خالی بھی نہیں کرا سکتے، اس کا اختیار بھی صرف

سرکاری افسر کو ہے۔

(۲) کوئی مکان یا دکان خالی ہو جائے تو قبیلہ کے چند روزہ کے اندر سرکاری افسر کو اطلاع دینی ضروری ہے۔

(۳) کسی بھی زمین، مکان، دکان کا پریمیم یا پگڑی لینا، دینا رشوت کے مساوی ہے جو جرم ہے۔

(۴) اگر چند روزہ میں سرکاری افسر الاؤنسٹ نہ کرے تو مالک کو اختیار ہوتا ہے کہ وہ کرایہ پر جاری کر دے۔

(۵) قانوناً کرایہ کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، یہ مالک اور کرایہ داری مرضی پر ہے کہ دونوں باتم بقنا چاہیں کرایہ بٹھ کر لیں۔

(۶) مالکان اگر نرخ بازار کے لحاظ سے یہ سمجھتے ہیں کہ کرایہ کم ہے تو وہ حکیم ضلع (D.M.) کے یہاں اضافہ کے لیے

درخواست دیں۔ اسے اختیار ہے کہ کرایہ میں اضافہ کر دے، مگر وہ جلدی اضافہ نہیں کرتا اور اگر کرتا بھی ہے تو بہت معمولی۔ ان قوانین کی وجہ سے لوگوں نے تعمیرات کا سلسلہ بند کر دیا تو حکومت نے مجبور ہو کر ۱۹۷۲ء میں یہ ترمیمات کیں۔

(۱) نئی تعمیرات پر پگڑی لینا جرم نہیں ہے، ان پر ۱۹۷۳ء کا ایکٹ نافذ نہ ہوگا۔

(۲) ۱۹۷۲ء کے بعد تعمیر شدہ مکانات، زیادہ مکانات، جنیس ۱۹۸۵ء تک تعمیر ہوئے ہیں سال پورے نہ ہوئے ہوں۔

”بعد میں“ اور جن مکانات کے تعمیر ہوئے ۱۹۸۵ء تک ہیں سال پورے ہو چکے ہوں وہ ”قدیم“ ہیں۔

(۳) قدیم عمارت پر ۱۹۷۳ء کا قانون نافذ ہوگا کہ انھیں نہ خود کرایہ پر دے سکتے ہیں، نہ اضافہ کر سکتے ہیں، نہ خالی کر سکتے ہیں، یہاں کوئی ذاتی اہم ضرورت ہو تو منصف (بول بج) کے یہاں درخواست دے کر خالی کر سکتے ہیں۔

(۴) بعد یہ تعمیرات میں مالکان کو اختیار ہے کہ جس کو چاہتے کرایہ پر چاہیں دیں، سرکاری افسر کو اس سلسلے میں الائنٹ کا کوئی اختیار نہیں۔

(۵) خالی زمین جس پر کوئی عمارت نہیں ہے اس پر تعمیر کی اجازت کرایہ دار کو دے دی گئی ہو تو بیس سال میں خالی کر سکتا ہے۔

(۶) کرایہ دو قسم ہے جو مالکان اور کرایہ دار کے درمیان طے ہو، ساتھ ہی وہ جنس بھی جو سرکاری طور پر عائد ہو۔ یہ سب کچھ کرایہ دار کے ذمہ ہے۔ (یہ معلومات جناب امتیاز علی صاحب اینڈ وکیٹ شہر اعظم گڑھ نے فراہم کیں)

(۷) کسی عمارت کا کرایہ دار وہ شخص ہے جس کے ذریعہ کرایہ واجب الادا ہو، اور اس کی موت پر کرایہ دار اس کے وہ وارثین ہیں جو عام طور پر اس عمارت میں اس کے ساتھ رہتے رہے ہوں۔ مسافر خانہ، گیسٹ ہاؤس، بھرائے اور ہوٹل میں قیام کرنے والے کو کرایہ دار نہیں کہیں گے۔

(۸) مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا کوکڑھت اجارہ پوری ہو جانے یا عمارت چھوڑ دینے کی نوٹس کی مدت گزر گئی یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ واری ختم ہو گئی ہو۔

(۹) کرایہ واری ختم ہو جانے کے بعد درج ذیل ایک یا ایک سے زیادہ وجوہ کی بنا پر کرایہ دار کو بے دخل کرنے کا مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے۔

(الف) کرایہ دار کے ذمہ کم سے کم چار ماہ کا کرایہ باقی ہو اور اس پر مطالبہ کی نوٹس ذاتی طور پر قبیل کیے جانے کے ایک ماہ کے اندر مالک کو اس کی ادائیگی نہیں کی ہو۔ (نوٹیوں کے لیے یہ مدت چار ماہ کے بجائے ایک سال ہے)

(ب) کرایہ دار نے جان بوجہ کہ مکان کو خاص طور سے نقصان پہنچایا ہے، یا نقصان پہنچانے کی منظوری دی ہے۔

(ج) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت میں کوئی ایسی تعمیر یا ترمیم کی ہے جس سے اس کی قیمت یا افادیت گھٹنے یا اس کی ہیئت بدل جانے کا باعث ہو، یا ایسی تعمیر، یا ترمیم کرنے کی منظوری دی ہو۔

(د) کرایہ دار نے مالک کی تحریری منظوری کے بغیر عمارت کو اس غرض کے سوا جس کے لیے وہ عمارت کرایہ پر دی گئی تھی کسی اور غرض میں استعمال کیا یا اس میں کوئی ایسا کام کیا جو اس کے استعمال کے مخالف ہے، یا غیر قانونی یا غیر اخلاقی مقاصد میں عمارت کو استعمال کرنے یا استعمال کی منظوری دینے کے جرم میں وقتی طور پر نافذ کسی قانون کے تحت مجرم قرار دیا گیا ہو۔

(و) کرایہ دار نے دفعہ ۲۵ پر پائے قانون کی شرائط شکنی کر کے پوری عمارت یا اس کے کسی حصے کو کسی کرایہ پر اٹھایا ہے۔

دفعہ ۲۰ - مذکورہ وجوہ سے بے دخلی کے کسی مقدمہ میں اگر کرایہ دار مقدمہ کی پہلی سناٹائی پر اپنے ذمہ

واجب الادا کرانے و معاوضہ نقصان کی پوری رقم بغیر کسی شرط کے ادا کر دے تو کورٹ نے جس سے اس کا فیصلہ صادر کرنے کے بجائے گراہیہ دار کو اس پر مذکورہ وجوہ سے عائد شدہ التزام سے بری کر کے بے غلی سے بچا سکتا ہے (قانون گراہیہ داری پر اسے شہری عمارات اتر پر دیش ۱۹۷۲ء)

دوا می اجارہ شرعی نقطہ نظر سے :- شرعی نقطہ نظر سے دوا می اجارہ ناجائز ہے۔ کیونکہ

- (۱) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔
- (۲) شئی مستاجر (مکان، دکان) سے منفعت کی مقدار متعین نہیں کی جاتی۔ اعلیٰ حضرت عظیم البرکت علیہ الرحمۃ و الرضوان فرماتے ہیں:

”بیش کے لیے اجارہ میں دینا کسی ملک شئی کا بھی جائز نہیں، نہ کہ وقف۔ ظاہر ہے کہ بیچنے کی شئی کو نہیں دے سکتے تو معنی یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔ اور مدت بقا مجہول ہے اور چھالت مدت سے اجارہ قاسدہ ہوتا ہے۔ لہذا اعلیٰ حضرت فرمائی کہ جب تک مدت معین نہ کی جائے اجارہ جائز نہیں کہ عین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے پر ظاہر ہے کہ بیش کے لیے کہنا نہ کوئی عین مدت ہے، نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے، (فتاویٰ رضویہ ۶/۳۳۳، کتاب الوقف) بیش (۳) دوا می اجارہ میں مالک مکان، گراہیہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا، اس کی وجہ سے آزار و عاقل، بالغ شخص کو مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آئے گا جو ناجائز ہے۔

(۴) اجارہ وقف کا ہو تو نفع وقف اور شرائط وقف کو معطل کرنا لازم آئے گا۔

(۵) مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک ہو جائیں گے۔ فتاویٰ رضویہ میں شامی اور رسالہ علامہ شرنبلالی کے

حوالے سے ہے:

لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين بسبب وقف خلطوها على كذا السهم، و بان عدم إخراج صاحب الممانات لصاحب الخلو يلزم منه حجر الحر المكلف عن ملكه، و اختلاف ماله، و في منع الناظر من إخراج تقيوٹ نفع الوقف، و تعطيل ما شرطه الواقف له مخلصاً، قلت: و ما ذكره حق، خصوصاً في زماننا هذا، (ص ۶۱/۳۶۱)

یہی وہ شرعی قبائح ہیں جن کی بنا پر فقہائے امت اس اجارے کو اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیتے آئے، ان میں چند اہلہ فقہاء کے نام یہ ہیں۔

- (۱) شیخ الاسلام علی مقدسی (۲) علامہ حسن شرنبلالی (۳) علامہ محمد آفندی زیرک زادہ (۴) علامہ خیر الدین ربی (۵) علامہ سید احمد حموی (۶) مجدد اعظم امام احمد رضا (۷) صدر الشریعہ مولانا امجد علی اعظمی علیہم الرحمۃ و الرضوان۔

اور ظاہر ہے کہ جب دوا می اجارہ ناجائز ہے تو اس کا معاوضہ (بدل غلو یا گیزی) بھی ضرور ناجائز ہوگا۔

دنیا کا عمل :- ایک طرف تو یہ شرعی پابندیاں ہیں اور دوسری طرف اہل دنیا کا حال یہ ہے کہ وہ ایک ایسے معاشرے میں سانس لینا چاہتے ہیں جو ان پابندیوں سے مکمل آزاد ہو۔

چند یہ ہے کہ کسی بھی عدلی الطبق انسان کو مکان و دکان سے چارہ کار نہیں کہہ رہا جس کے لیے مکان اور تجارت کے لیے مکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، خاص کر اس زمانہ میں کہ زمین اپنی وسعتوں کے باوجود انسانوں کے عظیم انہو کے

مقابلہ تک ہو چکی ہے "فقد خلت الأراض بقتار الخبث" یہی وجہ ہے کہ علمائے اسلام کی تمام ممانعتوں کے باوجود پگڑی اور دواوی اجارہ کا رواج دن بدن بڑھتا رہا، ان کی جڑیں اپنے مستقر سے ہر چار سست تیزی کے ساتھ پھیلتی رہیں اور انسانی آبادی بری طرح ان کی پیٹ میں آتی رہی، یہاں تک کہ شہسویں صدی عیسوی میں پگڑی اور دواوی اجارہ کے رواج نے بہت زور پکڑا اور شہروں کے حدود سے نکل کر قصبہات کی دنیا میں بھی اس نے قدم بچھانے شروع کر دیے، اور اس طرح سے اجارہ کی یہ پگڑی ایک جگہ سے دوسری جگہ بن کر سب کے سروں پر مسلط ہو گئی۔ قانون نے دواوی اجارے سے تو پہلے ہی صرف نظر کر لیا تھا اور پگڑی کا یہ اثر و رسوخ دیکھ کر ۱۹۷۲ء میں اس کے سامنے بھی اس نے گھٹنے ٹیک دیے اور ناچار خاموشی کے ساتھ اس کی اجازت دے دی۔ اور اب حال یہ ہے کہ تقریباً ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد ہو چکا ہے، اگر آج یہ عمل روک دیا جائے، بلکل دیکر دواوی اجارے کو منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ ہو کر رہ جائیں اور انھیں کھل کر چھپانے کی امیدیں بخش چکے نہ ملے۔

خلاصہ کلام

- (۱) دواوی اجارہ آج کے زمانہ میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔
 - (۲) آج تقریباً ساری دنیا میں اس پر عمل ہے۔
 - (۳) دواوی اجارے کی منسوخی میں کروڑوں انسان سخت حرج و مضر کا شکار ہوں گے۔
 - (۴) پگڑی دواوی اجارے کا لازماً حصہ ہے لہذا اس کی حیثیت اپنے مظلوم سے کسی طرح کم نہیں۔
 - (۵) قانون نے بھی اب پگڑی کو اپنے سر لے لیا ہے اور جدید تقاضوں میں اس کی اجازت دے دی ہے اور وہ دن دور نہیں جب قدیم تقاضوں کے متعلق بھی اسے پگڑی کے ساتھ سمجھوتہ کرنا پڑے۔
 - (۶) فقہائے کرام چار سو سال سے اس پر بڑے شد و مد کے ساتھ پابندی لگاتے رہے مگر پگڑی سرچرچی تو چرچہ ہی رہی اور دواوی اجارے کا رواج بڑھتا ہی رہا۔
- ایسے حالات میں کیا توقع رکھی جائے کہ آج ہم ممانعت کا حکم صادر کر کے اس پر کنٹرول پاسکتے ہیں، لہذا ضروری ہے کہ اب ہم اس کے حل کی راہ تلاش کریں، ذیل کے سوالات فی الواقع اسی "حل" کے راہ نما خطوط ہیں جن پر چل کر ہم امت کے لیے آسانی فراہم کر سکتے ہیں ان شاء اللہ تعالیٰ۔

سوالات

- (۱) زمین، مکان اور دکان کو دواوی اجارہ پر دینا، یعنی یوں کہ مالک کو حق غلو، یا حق استرداد (کرایہ دار سے کرایہ کی چیز واپس لینے، یا واپس لینے کا حق) حاصل نہ رہے، جائز ہے، یا نہیں؟
- (۲) مالک کا حق غلو "حقوق مجرودہ" سے ہے یا "حقوق ثابتہ مؤکودہ" سے؟
- (۳) حق غلو کی افق جائز ہے یا نہیں؟

جواب: حاجتِ ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے کیا اس خصوص میں تا دیر اور ایہ کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟

(۴) حق غلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم (خود بخشنی بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے یا نہیں؟

(۵) اصل مذہب کے مطابق فقہانے پگڑی اور دوائی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ہے تو کیا عرفِ ناس کی وجہ سے اس میں تخصیص، اور حاجت یا ضرورت کی وجہ سے تغیر ممکن ہے، یا نہیں؟

اس ذیل میں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ یہاں حاجت یا ضرورت کا تحقق ہے بھی، یا نہیں؟

(۶) تخصیص، اور تغیر، اور بیع، اور با معاوضہ دست برداری کے سوا بھی کیا یہاں کچھ ایسے شرعی حیلے ممکن ہیں جنہیں اختیار کر کے مالک پگڑی کی رقم کسی بھی نام یا عنوان سے لے سکے، اور ساتھ ہی شریعت ظاہرہ کی خلاف ورزی بھی نہ لازم آئے؟

(۷) کرایہ داری اور قصص کو بھی مستحکم کر ایہ چوتے سکتا ہے، یا نہیں؟

(۸) کرایہ دار اپنے حق غلو، یا حق اہل اے اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ کیالچ سکتا ہے، یا اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کر سکتا ہے، یا اس کے جواز کے لیے کوئی اور حیلہ (اگر ممکن ہو) اختیار کر سکتا ہے؟

(۹) کرایہ دار کے ذریعہ جب کوئی شخص فی مستحکم کو کرایہ پر لیتا ہے تو بھی قانوناً صرف مالک کو ہی یہ اختیار حاصل ہوتا ہے کہ دوسرے کے نام کرایہ داری منتقل کرے۔ تو کیا کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلہ کے ذریعہ جائز ہے؟

(۱۰) الف: مالک و بقیہ عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے خطیر رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا یہ اسے پوری رقم واپس کر دے گا، اس درمیان مالک کو اس رقم میں تصرف کا کمال اختیار حاصل ہوتا ہے۔ اس رقم کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

جواب: - یا یہ شرط ہوتی ہے کہ اس رقم سے ماہ بہ ماہ نصف کرایہ میں وضع ہوگا اور جب ایک مخصوص مقدار (مثلاً دس ہزار روپے) باقی رہ جائے گی تو وہ رقم دکان یا مکان خالی کرتے وقت یک مشت واپس ہوگی۔ تو جزو رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اور یہ رقم لینا جائز ہے یا نہیں؟

ج: - اور باقی رقم جو ماہ بہ ماہ کرایہ میں وضع ہوتی ہے اس کی شرعی حیثیت کیا ہے، اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی حنفی اثر تو نہیں پڑے گا؟

(۱۱) اوقاف کی زمین، مکان، دکان کو پگڑی لے کر کرایہ پر دینا تفصیل بالا کی روشنی میں کسی بھی صورت میں جائز ہے، یا نہیں؟ ان سوالات کے حل کے لیے آئندہ صفحات میں کچھ فقہی جزئیات اشباہ و نول، غرض الصبیح ان شرح اشباہ و نول، شامی اوائل کتاب الطبیع، در سالہ نشر العرف از رسائل ابن عابدین جلد دوم سے حاشیہ کیے جاتے ہیں تاکہ کتابوں کی فراخی کی دشواری یک گوشہ کم ہو جائے۔ ساتھ ہی فتاویٰ رضویہ سادہ، در سالہ جوال العلل و فتاویٰ رضویہ حاشیہ، در سالہ المنی و الدرر نیز بدلیہ، خاتیمہ ہند یہ کتاب الاجارہ و کتاب الرهن کا مطالعہ بھی ضروری ہے۔

مقالہ - ۱

از : مولانا محمد صالح قادری، استاذ جامعہ رضویہ، منظر اسلام، بریلی شریف

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مستحواً و مسلماً کثیراً اہذا

جواب [۱]

نہیں، بے شک دوائی اجارہ ناجائز ہے (الا فی سورۃ خاصۃ سیاتی ذکرہا فی آخر ہذا الجواب) لہذا فیہا من کوہا مختلفاً لأصل المنہب و معارضاً لقواعد الشرع الشریف، دوائی اجارہ کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ مؤاجر نے صراحتاً شرط دوام قبول کر کے عقد کیا۔ اس کو دوائی واقعی یا رضامندی والا کہہ لیتے۔

دوسرا مستاجر کی زبردستی والا اس کا نام دوائی غیر واقعی یا جبری رکھ سکتے ہیں۔

دوامی واقعی: - پہلی صورت (یعنی عاقدین وقت عقد لفظ تاہید خواہ لفظ دوام بمعنی تاروز قیام یا لفظ تکلیفی تاہید سے) و غیرہ صراحتاً بول کر یا بھی رضامندی سے اجارہ کا دوائی ہونا فی الواقع طے کر لیتے ہوں (و اگر غور میں نہیں آتی۔ خارج از بحث ہے کیوں کہ اولاً یہ صورت عام طور سے رائج نہیں ہے۔ کہیں کہیں، کبھی کبھی اس کا وقوع ہوتا ہو تو ہوتا ہو، ورنہ سنی نہیں لگی۔ تاہر نہیں تو کم از کم قلیل الوجوہ ضرور ظہرے گی۔ و معلوم من الکتاب ان نحو هذا العمل ليس بتعامل ولا يصلح للتخصيص فإنما تعتبر العادة إذا اطردت أو غلبت. ثانياً اگر عام ہو بھی جب بھی شرط اس کا اعتبار و لحاظ نہیں ہو سکتا، لأن التاہید یطلہا کما فی الفتاوی الرضویہ عن العناہ. أو لأن شرط التاہید شرط لا یقتضیہ العقد و هو مفسد. کما هو معلوم من الکتاب فی الہدایۃ " الإجارۃ لغیرہا الشرط کما یفسد البیع اھ. و قالوا: إنما العرف غیر معتبر فی المنصوص.

اجارہ کی یہ صورت ایسی صریح ناجائز و حرام ہے کہ جس کی تجویز و ترخیص کی طرف مجھ ایسے کم میں کو تو کوئی سبیل نظر نہیں آتی۔ آخر اہانت و رخصت کی کوئی گنجائش حکم منصوص علیہ کے مقابل تو اعد شریعہ کے خلاف کہاں سے دستیاب ہو سکتی ہے، جب کہ خود شرط صحت (تین مدت) مفقود ہے اور مزید برآں مغل و مفقود ہو رہے۔

دوامی جبری:

- دوسری صورت (یعنی یہ کہ مؤاجر نے مثلاً اپنا مکان ہمیشہ کی نیت سے کرایہ پر نہیں اٹھایا تھا۔ لیکن کسی وجہ سے (مثلاً بے وقوفی سے یا کسی مجبوری کے سبب) دو مدت بھی طے نہیں کر سکا۔ وقت عقد مالک و مستاجر دونوں ہی تین مدت سے خاموش رہے۔ شاس نے تاہید ظہرائی اور شاس نے نہایت بتائی، پس کرایہ وغیرہ طے کر لیا اور پھر کچھ عرصے کے بعد مستاجر کی بدینتی ظاہر ہوئی، اس نے مالک کی خاموشی کو از خود دلیل دوام بنا لیا اور بجائے حکم شرع کی تعمیل کے کہ یا صحیح عقد کا حکم تھا قی قانون یا اپنی بد معاشی کے بل بوتے اجارہ کو زبردستی دوائی قرار دے لیا اور قلم و "بے ایمانی" (بے ایمانی ہے دیناتی) پر اتار دیا کہ یہاں یہ عقد اجارہ ہمیشہ کے لیے ہوا ہے۔ اب مالک کو نہ استر واد کا حق ہے نہ اس کا اور تین مدت کا) تو وہ بھی حق غور نہیں۔ بحث کی گنجائش نہیں رکھتی ہے کیوں کہ اس کو فاسد و ناجائز کرنے کے لیے یہ دوائی اجارہ کی مجبوری ہی کافی واقعی تھی، اور اسے مالک کا اہتمام اجارہ پر راضی نہ ہونا اور مزید برآں اس کے حق استر واد و تین مدت کا یقین لیا جانا۔ تو یہ صورت بھی سخت ناجائز و حرام ہے۔ بے شہید ظاہر الفاسد و صاحب لکھ رہی ہے۔

فی شہر واحد، فی الہدایۃ و غیرہا: من آخر حالونہا کل شہر بکذا صح فی واحد فقط و فسد فی الباقی لجهالتہا۔ تو معلوم ہوا کہ دوائی جبری اجارہ کا ناسد و عدم جواز ناممکن الزوال ہے الا بالفسخ أو بإزالة موجب الفساد بالتراضی تو اس کے جواز کی بھی کوئی تدبیر سمجھ میں نہیں آتی۔

ان ظالم کرایہ داروں کا عمل مذکور تعامل بھی نہیں ہے حتی کہ تعامل کی وجہ سے لائق غور ہو سکے، یہ ہرگز تعامل کہلانے کا مستحق نہیں ہے چہ جائے کہ "تعامل معتبر" فی الشرع کا درجہ پاسکے اور پھر مصالح المصلحین ظہرے، لہذا اس یک طرفہ جبری عمل کو کون تعامل کہہ سکتا ہے۔ جب ماحرر راضی نہیں، جب وہ اس عمل میں مشارک نہیں تو تعامل کہاں سے ہو گیا؟ لہذا عرفی و عقلاً تعامل نام ہے دوطرفہ عمل کا، سب پر حصے لگنے جانتے ہیں کہ تعامل عبارت ہے "مشارکۃ المصلحین فی عمل بالتراضی" سے یا "مشارکۃ القوم فی عہم معنی لفظ" سے۔ غور فرمایا جائے کیا ملک بھر میں، نہیں بلکہ دنیا بھر میں ہم کھانے تک کو کوئی ایسا موجود مل سکتا ہے جو اس زبردستی کے دوام پر راضی ہو۔ حتیٰ استر دلا سے اپنی غروی پسند کرتا ہو۔ چاہتا ہو کہ اس کی چیز اسے یا اس کے ورثہ کو مستحرم ہے بھی، ایسی نہ ملے، ظاہر ہے ایسا کوئی نہیں مل سکتا۔

اعتبار تعامل شرعاً۔ اب یہاں ایک گوشہ اور غور طلب باقی ہے اور یہ ہے کہ اگر بالعرض صورت مذکورہ کو تعامل کہا جاتا اور دست مان کیجے جب بھی کام نہیں چلے گا۔ کہ شرع میں جیسا تعامل لائق اعتبار و قابل تخصیص ہو سکتا ہے ویسا یہ نہیں ہے کیوں کہ اس جبری دوائی اجارہ کا وقوع فی زمانہ اگرچہ ممکن نہیں ہے بہت زیادہ ہے لیکن نہ اتنا زیادہ کہ کثیر و غالب کہا جاسکے۔ چہ جائے کہ اغلب و اکثر۔ اور شارع و مستفیض ہوتا تو بہت دور کی بات ہے (مشاہدہ و گواہ ہے کہ عہدہ قوائی اس کے گزرے دور میں بھی اکثریت ابھی ان لوگوں کی ہے جو اجارہ مذکورہ کو غلط مانتے، ناجائز جانتے اور سخت ناپسند رکھتے ہیں۔ مالکان کو ستانے والے کرایہ داروں کو وہ ایسی نظر سے نہیں دیکھتے۔ ان کے رویہ کو حق تلفی، ظلم، بے ایمانی، خود غرضی وغیرہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ کھلا یا پھٹی۔ جو حضرات میرے اس نظریہ کو نہ مانیں، دعویٰ محض جانیں وہ خود وہ چار شہروں میں ہی سر دے کر ادیکھیں، معلوم ہو جائے گا کہ کتنے فی صد لوگ دوائی جبری اجارہ کو غلط مانتے والے ہیں اور کتنے جائز کہنے والے؟) جب کہ کتابوں سے ظاہر ہے اور خود خدا مان لفظ کو بھی معلوم ہے کہ تعامل و عرف شرعاً وہی قابل اعتبار و صالح تخصیص ہو سکتا ہے جو مشترک نہ ہو بلکہ شارع و مستفیض ہو، یا کم از کم اکثر الاستعمال و اغلب الاعتبار فی العرف ہو، پھر خواہ وہ عام ہو یا خاص، یعنی مطلق من الزمان و المكان ہو یا مقید بھما۔ جہاں کتب فقہی عبارت کثیرہ و افکار و افراد سے یہ علم ہوتا ہے کہ بہت جگہ عرف خاص کا اعتبار ہوا ہے اور وہ بھی مل سکتا ہے، وہاں یہ بھی ضرور ملتا ہے کہ عرف خاص کا معتبر ہونا بھی عرف عام کی طرح مشروع و الاستفادہ ہے (و التفصیل فی رد المحتار و بشر العرف و الفتاویٰ الرضویہ وغیرہا)

باللہ دوائی اجارہ (غور و مضامندی والا ہو یا زبردستی والا) دائرہ بحث میں نہیں آتا۔ استحقاق غور سے دور ہے۔ لہذا اس میں تلاش جواز کی سعی بے سود ہے۔ اس کو جائز کہنا ناجائز کہ اس کا حکم کتب مذہب میں اچھا چھپا، لگا پٹا نہیں بلکہ مصرع و منصوص ہے۔ مستعمل و متعین ہے۔

(قابل غور)

اجارۃ مجهول المدة کی ایک صورت

البتہ میں جملہ اجارات مروجہ، ایک خاص صورت اجارہ ضرور لائق غور ہے۔ دائرہ بحث میں آنے کی کچھ گنجائش رکھتی ہے۔ بلکہ باقتضائے عرف اور حکم ”مُسَوِّا وَلَا تُعَسِّرُوْا“ (الاحکام) واجب التوجہ ہے اور وہ یہ ہے کہ جب لوگ تمہاری، مصنوعی یا کسی کاروباری ضرورت سے (نہ کہ برائے رہائش و سکونت وغیرہ) کوئی دکان، مکان یا پلاٹ کرایہ پر دیتے لیتے ہیں تو عقد اجارہ عام طور سے مطلق عن التین تو رہتا ہے لیکن عائدین اسے قیامت تک یا نہ نہیں مانتے ہیں، دوائی سوئی کر یا یول کر عقد نہیں کرتے بلکہ یہ مدت غیر قصیرہ کا معلوم الغایت کے لیے ہوتا ہے۔ اور مالک و مستاجر دونوں باہمی رضا مندی سے یا قاعدہ عقد کرتے وقت صرف کرایہ وغیرہ طے کر لینے ہی پر اکتفا کرتے ہیں اور کبھی اضافہ کرایہ کی شرح بھی طے ہو جاتی ہے اور بس، تعین مدت سے یعنی بیان غایت سے عائدین وقت عقد و انتہاء خاموش رہتے ہیں۔ ایجاب یا قبول کے الفاظ میں کسی مدت کا ذکر نہیں آتا ہے، نہ طویل کا نہ قصیر کا، نہ دوام و نہ تنگی کی مستاجر کوئی شرط رکھتا ہے، اور نہ موجراں کی لگی کرتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اقل مدت طے کر لیتے ہیں کہ مستاجر اس سے پہلے نہیں چھوڑ سکتا اور بانی مدت کا وہی الطلاق وار سال رہتا ہے۔ البتہ دوسری ضروری باتیں سب طے ہو جاتی ہیں حتیٰ کہ ایسا کوئی گوشہ شوشہ طے کرنے سے باقی نہیں چھوڑتے ہیں جو آئندہ مطلق الی الخراج ہو سکے۔ اور بسا اوقات طے کردہ باتوں میں صراحت یا دلالت یہ بھی طے ہو لیتا ہے کہ مستاجر کو اختیار ہے کہ وہ جب اجارہ ختم کرنا چاہے کر سکتا ہے اور جب تک چاہے طے کردہ شرطوں کے مطابق قائم رکھ سکتا ہے۔ و هذه الصورة بعينها مرة أو بغيره يسير أخرى هي مروجة واجبا عائنا شائعا في هذه الأيام في عامة البلاد، و عامة الناس في زماننا بها يتعاملون على العموم تعاملا متعارفاً، ظاهراً في اجارہ بھی اصل مذہب میں قاعدہ سے ضرور فاسد ہی ہے، عقد حرام اور واجب الخ ہے، اس سے بھی احتراز لازم ہے کہ یہاں بھی فساد کی وہی علت جہالت مدت موجود ہے، وہی مستلزمة عدم معلومية المعقود عليه و به أي مقدار المنفعة والأجرة۔

لیکن کئی باتیں یہاں غور طلب ہیں جو مشربہ اباحت لگ رہی ہیں۔ بے شک اجاروں کے تعلق سے لوگوں کی کثرت حاجات اور اطراء عادات، خادمان فقروا فاق کو زبان حال اس طرف پر زور و دعوت دے رہی ہیں کہ ”اجارۃ مذکورہ کی رخصت تلاش کرنے میں پوری سعی فرمائیں۔ اگر غور و خوض کر کے اباحت کی گنجائش لکل سکتی ہو تو ضرور نکالی جائے“ اور دعوت پر لبیک کہنا کا بر ماہرین و فاضل کالمین کا کام ہے۔ **فماقول**، باللہ التوفیق، میری نظر صورت اجارۃ مذکورہ کے جواز کی طرف الجھ رہی ہے، مجھے یہ مستحق ترقی میں معلوم ہوتی ہے۔ بناءً على عموم التعامل و اطراء العادات، و نظراً إلى مشروعية الإحارات و مصالح الناس من دفع الحرج و رفع الحاجات و نظراً للمجانين ثم إلى تراخي الطرفين بما يقطع و برفع احتمال كونها مفضية إلى المضاعفات، ثم إلى ما يجب الشارع عليه الصلاة والسلام من النصيحة والتيسير و الاحتراز عن التعسير، اور جواز کی طرف میان کی کئی وجوہ سامنے ہیں۔

اثر جہالت، ابقایے بے ضرر:- صورت مذکورہ میں یہودیہ مدت و عدم بیان غایت از روئے قرینہ حالیہ و عرفیہ مشربہ اباحت ہے۔ نہ کہ مشربہ تا بیع و دوام، اور اباحت و دوام میں فرق ہے، کئی جگہ اباحت و عقد کا شرع میں اعتبار ہوتا ہے اور تا بیع و دوام کا کسب نہیں ہوتا۔ کیوں کہ اجارۃ مذکورہ میں بیان غایت سے طرفین کی جو خاموشی ہوتی ہے وہ باہمی

رضامندی کے تحت بالاتزام ہوتی ہے۔ ایسا نہیں کہ بھول، چوک کو اس میں دخل ہو یا اس کا سبب ہو اگر کسی کوئی مجبوری ہو ہے تو فی ہوا یا مستاجر کی کوئی چالاکی و عیاری، بلکہ فی الواقع وہ یہ ہے کہ:

اول تو اس اطلاقی وار سال کو ہر دو اپنے اپنے مقصد عقد کے حصول میں معین و مفید سمجھتے ہیں نہ کہ مضر اور تعین مدت کو غیر مفید ہی نہیں بلکہ موجب حرج و تنفر جانتے ہیں اور ان کا یہ عندیہ غلط و گمان محض نہیں ہے بلکہ حقیقت ہے۔ کہ ظاہر ہے بر تقدیر تعین مدت دونوں کا بہت حرج و تنفر ہے کما لا یخفی، خصوصاً مستاجر کا حرج عظیم منقول ہے کہ اس کا مقصد عقد ہی فوت ہو سکتا ہے۔ نفع سے زیادہ نقصان اٹھانا پڑ سکتا ہے۔ مدت کے انقضائے تک کاروبار چل پاتا تھا کہ وہاں سے ہٹ جانا پڑا۔ اسی طرح بار بار جگہ پر جگہ اپنا تری تو مڑا لیے لیے پھرے گا اور کام نہیں بھی جہ نہیں پائے گا۔ یا کبھی مستاجر کو یہ پریشانی ہوگی کہ کام نہ چلے، مایوس ہو جانے کی وجہ سے دکان یا صنعت گاہ چھوڑنا چاہے گا تو چھوڑ نہیں سکے گا (الا بالنظر اضیٰ او بعلم بشرعی) کہ عقد تو مدت معلومہ مثلاً دس سال تک کے لیے لازم ہوا ہے۔ عالمگیری سے فتاویٰ مصطفویٰ سوم ص ۱۵۱ میں نقل فرمایا: لو قال آخرتک هذه الدار سنة کل شهر بدرهم جاز بالاجماع فتجوز فلا

یملك احد هما الفسخ قبل تمام السنة من غیر علل کذا فی البدائع ۱۱ اور جب کام بھی چل نہیں رہا ہے اور اجارہ جمع بھی نہیں کر سکتا تو غالی کا کرایہ دینا پڑے گا، اس طرح اور زیادہ تنفر اٹھائے گا۔ پھر بشرط تعین کرایہ پر لینے والا جلدی کوئی مستاجر مالک کو نہیں ملا کرے گا، اس طرح مالک بھی نقصان سے بگا، ہونے والی آمدنی سے محروم رہے گا یا پھر کوئی بدینہت دے گا، جھگڑا کر کرایہ دار پر پلے پڑ جائے گا، و معلوم ان الحرج مبلغ شرعاً و لیس الحاجة للصحة نیج المحظور۔ اور پھر خود اجارہ کی مشروعیت کا مقصد بھی دفع حرج ہی ہے۔ انسانی حاجات و مصالح کے پیش نظر ہی جائز رکھا گیا ہے۔ قربان جائے مہربان رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام کی مہربانی پر کہ آپ کی شریعت نے یہ انسانی عطا فرمائی کہ اجارہ جائز رکھا اور نہ قاعدہ سے تو اجارہ دراصل جائز ہوتا ہی نہیں چاہیے تھا کہ اجارہ نام ہے تملیک منتفع بالعرض کا، منتفع ہی اس میں معذور علیہ ہے اور عقد کے وقت وہ موجود نہیں معدوم ہے۔ اس کا وجود تو بعد میں ہوگا اور معدوم کی تملیک تملیک نہیں۔ تاہم اجارہ مشروع ہوا اور دفعاً للخرج و دفعاً للمحاجات تبشر القاعدہ کو نظر انداز فرما دیا گیا۔ فان القاعدة لیست بمقصودة بذاتها. إنما المقصود هو الحكم کما لا یخفی، قال فی نشر العرف: الإجارة مشروعة علی خلاف القیاس و إنما جازت بالتعارف العام کما فیہا من احتیاج علماء الناس ۱۱ ملخصاً. وفيه عن الذخيرة: أن الإجارة إنما جازت لتعامل الناس.

اور اس خاص اجارہ کے معتد بہ مقاصد و مصالح کا حصول فی زمانہ ظاہر ایجاب تعین مدت و اطلاق و ارسال میں ہی زیادہ دکھ رہا ہے۔

دوسرے تعین مدت کی طرف احتیاج نہ مالک رکھتا ہے نہ مستاجر کہ جب مالک طویل المدت تک کے لیے بخشش دے رہا ہے، جب وہ اہل اسے اجارہ پر راضی ہے تو سمجھتے ہیں کہ مجھے تعین کی کیا حاجت؟ اور اسی طرح مستاجر جب اپنے مستقل اور لمبے کاروبار کی غرض سے استیجارہ کر رہا ہے اور اس میں غیرہ کی سب جائز شرائط اسے منظور ہیں تو اسے مدت طے کر کے اپنے اوپر پابندی لگانے کی کیا حاجت؟ غرض بیان قایت سے عاقدین کی خاموشی بالقصد و بناء علی اصلیت ہوتی ہے۔ وہ دونوں کے لیے مفید ہے، خاص کر مستاجر کے لیے اور مضر کسی کے لیے نہیں۔ وہو فظاہر علی کل مظهر.

قرینہ غرض اجارہ اور تعامل کی دلالت :- اس خاص اجارہ کی یہ خاص جہالت، ہشاموت مشاہدہ و معاشرہ معلوم ہے کہ عموماً منطقی الی النزاع نہیں ہوتی ہے۔ کیوں کہ معاشرہ جانتا ہے کہ اس عدم تعین مدت کا مطلب عرف میں تعین مدت و وام نہیں ہوتا ہے اور نہ تعین مدت اقرار۔ یعنی عرف میں اس خاموشی سے نہ یہ مراد لیتے ہیں کہ اجارہ مذکورہ قیامت تک کے لیے منعقد ہو گیا (کیوں کہ اس اجارہ کو دوائی حقیقی نہ عاقدین کہتے ہیں، نہ اور لوگ مانتے ہیں) اور نہ یہ مطلب اظہار کرتے ہیں کہ مالک ایک ماہ یا ایک سال بعد جب چاہے خالی کرالے اور اس طرح مستاجر کی تجارت و صنعت و غیرہ نہ کر دے۔ بلکہ سب کو فرض استیجارہ کے قرینہ اور تعامل معروف کی دلالت سے عاقدین کی نیت و خواہش معلوم و معبود ہوتی ہے۔ مستاجر بھی جانتا ہے کہ جہالت مدت کی بدولت دکان یا کارخانہ کی جگہ مجھ کو قیامت تک کے لیے نہیں مل رہی ہے۔ اور مالک بھی پاگل نہیں ہے خوب اچھی طرح سمجھتا ہے کہ میں دکان یا جگہ ایک دو مہینے یا سال دو سال کی کے لیے نہیں بلکہ طویل ترین مدت تک کے لیے اٹھارہ ماہوں۔ لہذا مجھے جلدی واپس ملنے کی نہیں (بالا و التراسی) اور بعد بشرعی) اور عاقدین ہی نہیں حاضرین مجلس اور ہر شخص دیکھنے والا بھی بلکہ پورا معاشرہ جانتا ہے کہ یہ اجارہ نہ تو بالکل اقرار المدۃ ہے کہ سال چھ ماہ کے لیے ہوا ہو۔ اور نہ ایسا مجہول المدۃ ہے کہ جس کی کوئی نہایت نہ ہو، جس کی عاقبت کا علم بھی نہ ہو سکے، جو قیامت سے ابھر بھی ٹھپ نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ سب کو علم و عہد ہے کہ اجارہ مذکورہ کا انعقاد ایسی طویل مدت کے لیے ہوا ہے جس کی عاقبت تو ہے لیکن ابھی معلوم نہیں ہے، ابھی وہ بیان میں نہیں آ سکتی ہے۔ یہ اس وقت تک کے لیے ہو رہا ہے جب تک مستاجر چاہے گا یا شرطیکہ بد عہدی نہ کرے، اگر مثل وغیرہ کی شرائط کی پابندی کرتے ہوئے جب تک مالک کو راضی رکھے، فرض کہ قرینہ عالیہ اور عرف کی دلالت سے عاقدین کی نیت و فرض سب کے نزدیک معبود و معروف ہے۔ یعنی وہ عدم ذکر مدت کو ذکر عدم نہیں جانتے ہیں اور نہ اطلاق عن الذکر۔ یعنی گویا مستاجر کو مالک نے یہ اختیار دے دیا کہ وہ جو عاقبت رکھنا چاہے رکھے خواہ اس کا اظہار قول سے کرے یا بھی اختتام عقد کے فعل سے یا یوں کہ لچیکے کہ مالک نے وقت عقد تعین مدت کا اپنا حق کرایہ دار کو تفویض و تمذیک کر دیا، یا اپنا حق استر و اوستر و کرو یا، یا حق غلوم مستاجر کو دے دیا گویا بزبان حال کہ دیا کہ میں نے یہ صحت ہوش و حواس، بلا جبر و اکراہ، اپنی رضا و رغبت سے مستاجر کو حق بقائے اجارہ دے دیا، اب اسے اختیار و حق ہو گیا کہ شرائط مجھ مذکورہ فی عقد کی پابندی کرتے ہوئے جب تک چاہے اجارہ قائم رکھے اور جب چاہے ختم کر کے دکان خالی کر دے اور اب مجھے یا میرے بعد میرے ورثہ کو بے حد شرعی و معتبر اس یا استر واد کا حق نہیں رہا۔

ارتفاع علت فساد :- کہنے کا مطلب یہ ہے کہ چون کہ اجارہ متذکرہ کی جہالت مدت فی الواقع منطقی الی النزاع نہیں ہے (لأن احتمال المسامحة قد ارتفع برفع العاقدین وهو معهود من عموم التعامل۔ والمشاہدۃ شاہدۃ بأنها لا تقضي الی النزاع علی الأكثر و بند الأحکام علی الأكثر والأغلب لا علی الشاذ والنادر) اس لیے اس کو عقد اجارہ نہیں ہونا چاہیے کیوں کہ اجارہ مجہول المدۃ کا فساد معلول بعلة جہالت سے اور جہالت کی فلسفہ علت علی الاطلاق نہیں بلکہ معلول بعلة منقذہ ہے۔ کہ علت علت کا ارتقاع معلول کے ارتقاع کو مستلزم ہوتا ہے مگر ہو معلوم۔ ہائیکہ جب اس اجارہ نامعلوم الغایہ کی نامعلومیت منطقی الی النزاع نہیں ہے تو عقد عقد بھی نہیں ہوتی چاہیے اور جب وہ موجود نہیں تو عقد کو جہالت کی وجہ سے فاسد نہیں ہونا چاہیے، واللہ تعالیٰ اعلم۔

جہالت کا فساد ہونا قیاس ہے اور قیاس پر تعامل فاضی ہوتا ہے :- جب یہ

معلوم ہو گیا کہ جہالت من حیث الجہالت علت فساد نہیں ہے بلکہ جمعی علت فساد ہے کہ جب مقضی الی المزاج ہو (کما مر والمرید فی الکتاب، مثلاً فی الہدایۃ : لا یصح حتی لکون (الی) ولأن الجہالۃ فی المعقود علیہ و بدلہ مقضی الی المنازعۃ) تو یہ بھی معلوم ہو گیا کہ یہ دلیل نص نہیں قیاس ہے اور قیاس پر عرف عام و شائع قاضی ہوتا ہے اور منازعت کا ثانی اور بالاتفاق تعامل معتبر کے مقابل قیاس مانع صحت نہیں رہتا ہے کما قال فی الفتح : و العرف یعنی النزاع فکان موافقاً لمعنی الحلۃ فلم یبق من الموانع إلا القیاس والعرف قاض علیہ۔ و قال فی نشر العرف : أو کان الدلیل قیاساً، فإن العرف معتبر إن کان عاماً، فإن العرف العام یصلح محضاً کما مر عن التحریر و ینکر بہ القیاس کما صرحوا بہ فی مسأله الاستصناع۔
ہدایہ میں شرط فاسد سے بیع کے فاسد ہونے کی تعلیل میں فرمایا : أو لأنه یقع بسبب المنازعۃ فیعرى العقد عن مقصوده إلا أن یکون متعارفاً لأن العرف قاض علی القیاس لہ۔

تعاملیت اجارہ مذکورہ :- رہا صورت مذکورہ کا تعامل اور اس کے تعامل و تعارف کا عام و شائع ہوتا (وہو موجب الاعتبار) تو شاید اس پر دلیل طلب نہ کی جائے کیوں کہ وہ محتاج دلیل نہیں۔ آج کل اس صورت اجارہ پر عمل درآمد کم کثرت سے رہا ہے سب پر ظاہر ہے، کبھی نہیں سنا ہوگا کہ اجارہ مذکورہ کا کوئی موافقہ ہے جسے ہونے شرائط کی پابندی کرنے والے کرایہ داروں سے ہے جب الجہالت، منازعت کرتا ہو۔ ہاں جو کرایہ دار کے چل کر بھی بدینت، بدعہد اور ناہند ہو جائے تو یہ اور بات ہے اور وہ اسی صورت کے ساتھ خاص نہیں بلکہ معلوم المدۃ میں بھی ایسا ہو سکتا ہے بلکہ بہت ہوتا رہتا ہے تو یہ لفظ اس کی تعاملیت کے اعتبار میں نقل نہیں۔

اسقاط حق ابتقا کا اختیار :- پھر بروقت اجارہ مالک کا حق تعیین مدت، یا بروقت انقضاء مدت حق استرداد یا حق زیادت علی المیعاد ان حقوق سے بھی نہیں ہے جو بندے کے ساقط کیے بھی ساقط نہیں ہوتے جن کا اسقاط یا تقویض و تملیک شرط ہے اثر ہوتا ہے (کما حق السکسی للمعتمد، و حق الارث) حتی کہ موافقہ کا اپنا حق ابتقا مستحق تقویض کر دینا شرط ہے اثر و نامعتبر ظہرے اور پھر اجارہ مذکورہ اس وجہ سے ناجائز رہے، بلکہ ظاہر ہے کہ یہ ان حقوق سے ہے جن کی تقویض و تملیک سے شریعت نہیں روکتی ہے۔ بندہ کو ان کے اسقاط کا اختیار ہوتا ہے، کما حق إسقاط أجل الدين و حق القصر، و حق نأجيل دين حال، و حق تمليك متعة ملكه بلا أجره و عوض إلى مدة ما يشاء المملک لہ کما هو الظاهر۔

جواب [۲] کسی سے نہیں، مالک کے لیے "حق غلو" کا کیا سوال، کہ وہ تو اصل حق ملک، حق تملیک ملک، حق جملہ تصرفات فی الملک رکھتا ہے، اور "حق غلو" نام ہے مستاجر کے لیے حق استبقاے اجارہ کا یا بالفاظ دیگر بے دخل نہ کیے جانے کا حق جس کو وہ علاوہ کرایہ کے مزید رقم (پگڑی) دے کر حاصل کرتا ہے۔ کما هو معلوم من تنقیح الفتاوی الرضویۃ و کذا منها نقل المجلس الشرعی فی تعریف الحلو ایضاً، تو معلوم ہوا کہ حق غلو تو مستاجر کا حق ہے (یعنی عوام کی بولی میں نہ مالک کا حق، مالک کا حق، حق تخلیہ و حق استرداد یا حق ابتقاے اجارہ ہے) (حق غلو) وہ بھی اندرون مدت اجارہ نہیں بلکہ بعد انقضاء مدت (یہاں سے ظاہر ہوا کہ حق غلو اور حق تخلیہ کے درمیان تقابل و تساقط ہے۔ اندرون مدت حق تخلیہ ساقط اور حق غلو ثابت اور بعد مدت تخلیہ ثابت اور غلو ساقط، ہاں اگر کہیے کہ "حق غلو" سے مراد حق استبقا (بے دخل نہ کیے جانے کا حق) نہیں بلکہ وہ رقم ہے جس کو لوگ پگڑی کہتے ہیں۔ تو اس مقدم پر بھی جواب دی ہوگا کہ

اس قبیل سے ہے اس قبیل سے مالک کو پگڑی لینا ناجائز ہے، حرام ہے۔ تجرد من الملک یا سنا کہ بالاصل کا کیا سوال؟۔ مالک کو پگڑی کیوں ناجائز ہے یعنی کس دلیل سے؟ تو جواب یہ ہے کہ اجارہ واصل ایک طرح کی بیع ہے، بیع المنفعة بالآخرة کا نام اجارہ ہے۔ جب مالک اپنا حق منفعت (جو اسے اپنی ملک میں حاصل تھا) مستاجر کے ہاتھ کرایہ کے عوض بیچ چکا تو اب اور کون سا حق اس کے پاس بچا جس کے عوض پگڑی کی رقم لے گا۔ پگڑی کا معقاض عند کیا ٹھہرے گا؟ کچھ نہیں۔ جب کچھ نہیں تو پگڑی جائز نہیں۔ اور اگر کہیں کہ پگڑی کا معقاض عند، حق اہتاء اجارہ ہے، پگڑی اسی کا بدل ہے اور کرایہ منفعت کا بدل ہے، تو یہ بھی غلط، کیوں کہ حق اہتاء، حق منفعت کے علاوہ کوئی جدا حق نہیں ہے۔ پگڑی لے کر اس نے اجارہ کی جو مدت بڑھائی ہے اس کا کرایہ لے گا یا نہیں؟ ظاہر ہے ضرور لے گا، اور جب حق اہتاء کے عوض کرایہ لے گا تو سوچے پھر پگڑی کس حق کے سر بندھے گی۔ حق اہتاء کا عوض کرایہ ہی ہے نہ پگڑی۔ غرض کہ مالک کے لیے ”حق خلو“ کسی طرح نہیں۔ نہ اس معنی میں نہ اس معنی میں۔ یعنی اسے نہ یہ حق ہے کہ اندرون مدت مستاجر کو بے دخل کر دے اور نہ اسے پگڑی لینے کا کوئی حق ہے۔ ابتداء، وسطاً، انتہاء، کسی وقت نہیں۔ مالک کو پگڑی، پگڑی کی حیثیت سے کسی حالت میں جائز نہیں، بے شبہ حرام ہے، إلا بحيلة من الحيل الشرعية، و سبائی ذکر ہا فی بعض النفعات إن شاء اللہ تعالیٰ۔

جواب [۳] (الف) ”حق خلو“ یعنی (حق استراد یا حق اہتاء) کی بیع جائز نہیں ہے، لأن الإجارة بیع المنفعة کما مر۔ بیک وقت، بیک عقد، بیک دست فروخت کر دہی واحد کے دو شے نہیں ہو سکتے۔ ایک بیع کے دو نام رکھ لینے سے دو نہیں ہو سکتے، حق خلو (یعنی مذکور) اور حق منفعت ایک ہی چیز کے دو نام ہیں یا کہ لیس ایک موصوف کے دو وصف ہیں۔ اجرت اور پگڑی دو شے یا دو عوض ہیں اور منفعت و استراد ایک ہی بیع یا ایک ہی معقاض عند ہے۔ ”بیع الحق“ کے بہانے سے مالک کو پگڑی لینا حلال نہیں ہو سکتی۔ ہاں یہاں کے غیر مسلموں کے ہاتھ حق خلو فروخت کر سکتا ہے، لأن مالہم مباح ہنحو هذا العقد۔ اور رہا مستاجر کا حق خلو (یعنی اجارہ صحیحہ میں اندرون مدت بے دخل نہ کیے جانے کا حق) تو اگرچہ اس کا بھی عوض لینا بنام بیع یا بنام انقباض از روئے ظاہر الروایۃ روا نہیں کہ حق مذکور حقوق مجرودہ سے ہے، اور حقوق مجرودہ کی بیع یا تلفظ دیگر انقباض، عند تحقیق ناجائز ہے۔ فی فتح القدیر بیع الحقوق المجردة لا يجوز کالتسبیل و حق المرور اھ۔

وہی العنایۃ عن الحایۃ عن الفقہ أبی الیث: و بیع الحقوق بانفرادہ لا يجوز اھ۔ وہی رد المحتار عن السرخسی: الاعتیاض عن مجرد الحق باطل۔ لیکن اپنے حق سے دست برداری کے عوض میں کچھ مال لینا ناجائز نہیں ہے کہ یہ ”بیع الحق“ نہیں بلکہ ”أخذ العوض علی وجه الإسقاط“ ہے، اور وہ جائز ہے، و جوازہ منعی علی نظر ائیرہ الدالۃ علیہ کہ دونوں باتوں میں شرطاً بذا فرق ہے، کما ہو معلوم من رد المحتار وغیرہ و قال البیری فی شرح الأشباہ: فإنہم قالوا: يجوز أخذ العوض علی وجه الإسقاط للحق۔ (رد المحتار ص ۱۵، ج ۲)

پھر مستاجر کا اپنے اس جائز حق سے دست بردار ہونا مالک کے حق میں ہو یا مالک کی رضا سے بے مستاجر کے حق میں بہر حال جائز ہے اور اس کے عوض کا لینا، دینا حلال ہے۔ اور رہا زبردستی کے اجارہ میں ”حق خلو“ تو اس کی بیع کے جواز کا کیا سوال؟ جب مدت اجارہ پوری ہو گئی تو اب بے دخل نہ کیے جانے کا حق بھی ختم ہو گیا، اس صورت میں اس پر فرض ہے کہ پگڑی لینے یا غیر غالی کر دے، لیکن غم اجارہ فاسدہ کے مستاجر پر ہے ورنہ جتنی تاخیر کرے گا گناہ اور بڑھے گا، اس

ناحق غلو کی بیع باطل، اس کا عوض حرام، گہڑی حرام، اس ناقح کو "حق غلو" کہنا ہی ناقح ہے، غلط ہے، اسے ہرگز یہ حق نہیں پہنچتا کہ شرف ایاحت سے مشرف ہو سکے حتیٰ کہ ان خالوں کی زبردستی کے حق داروں کی ہمتیں اور بدھتیں۔ حالانکہ یہ غاصب، ظالم گہڑی کے نہیں لکڑی کے حق دار ہیں۔ اسلامی شرعی حکومت ہوتی تو دال آلے کا بھاد معلوم ہو جاتا۔ گہڑی گہڑی جتنا سب بھول جاتے۔ اور ناجائز اجاروں اور گہڑی کے جواز کے فتوے حاصل کرنے کی تدبیریں اور علمائے کرام سے اپنی ہم نوائی کی ترکیبیں کرنے کی ہمت نہ کر پاتے۔ درقنا اللہ تعالیٰ أمارة العادلین اولیٰ الحکمة والقوة والشوكة والعلم والدين۔ غرض کہ بیع حق غلو، یا گہڑی لینا مسلمان سے بہر حال، بہر صورت ناجائز ہے، إلا فی صورة الإحارة الصحيحة للمستاجر فی داخل المدة نظرًا إلی نظائرہا من مسئلہ التطرق و النزول و نحو ذلك الدالة علی الجواز عند البعض، هذا ما ظهر لی والعلم عند ربی، واللہ الهادی وهو المستعان وعلیہ التکلیل وهو تعالیٰ أعلم بالصواب۔

جواب [۳] (ب) "بیع حق غلو" کی جس صورت کا استثناء ہونا چاہیے وہ (یعنی اخذ العوض علی وجه إسقاط الحق للمستاجر فی داخل المدة بناءً علی التعامل والعرف وحاجة الناس) نادروا روایت ہی کی طرف ناظر ہے ورنہ ظاہر الروایہ میں حقوق مجروحہ کا اعتیاض جائز نہیں۔ لہٰذا الحقوق بالانفراد لا تصلح للبیع والاعتیاض۔ رد المحتار میں فقیہ ابواللیث سے ہے: وفي رواية الزیادات لا يجوز لمخالفة المنصوص علیہ فی الكتب وصححه أبو اللیث لآئنه حق من الحقوق و بیع الحقوق بالانفراد لا يجوز أو کما قال۔ پھر بھی حقوق کی خرید و فروخت کو مکمل توفیق و تحقیق نے بیع کا نام نہیں دیا ہے، بیع و اعتیاض کہنے سے لگتا ہے اعتیاض احراز فرما رہے ہیں۔ بلکہ وہ اس کو اسقاط الحق بالعوض۔ یا اخذ العوض علی وجه الإسقاط کے الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اور دونوں میں فرق اعتباری کے قائل ہیں۔ والتفصیل فی الكتب من رد المحتار والفتح و نشر العرف و شرح الأشیاء للبري وللمحموي والفتاویٰ الرضویة وغیرہا اور ربی مالک کے لیے گہڑی کے جواز کی بات تو اس کی کوئی صورت نظر نہیں آتی بجز حیلہ صحیحہ کے کہ ایسی کوئی نظیر نظر میں نہیں ہے جو مالک کے گہڑی لینے کے جواز پر دال ہو لہٰذا انی الحال میری حالت رائے یہی ہے کہ مالک کے لیے گہڑی گہڑی کی حیثیت سے یا شمن کی حیثیت سے جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۳] (ب) میں تفصیل ہے اور وہ اوپر گزر گئی کہ اگر مستاجر اپنے حق غلو سے جائز سے (یعنی اندرون مدت اجارہ جو اسے شرعاً بے دخل نہ کیے جانے کا حق حاصل ہے اس سے) دست برداری کے عوض کوئی رقم لے لے تو وہ اسے جائز و طیب ہونی چاہیے اور اس صورت کے علاوہ مستاجر کو کسی اور صورت میں نام نہاد حق غلو سے دست برداری کے بدلے میں ایک پیسہ لینا جائز نہیں، حلال نہیں، سخت حرام ہے، غصب، ہرقہ، رشوت وغیرہ کی طرح حرام ہے، مستحق و وزخ ہونے کا انتظام ہے، یہ ایسا بد کام ہے کہ خود لینے والے کا دل ملامت کرتا ہے اور پھر ایسا جس ہوتا ہے گہڑی کا پیسہ کہ کسی کو اس آتے نہیں سنا گیا، اللہ تعالیٰ ہی کے ہاتھ ہدایت ہے۔

جواب [۵] گہڑی سے متعلق رائے ابھی اوپر کی دفعات میں گزراش ہوئی۔ اور دوائی اجارہ کے تعلق سے تفصیلی مضمون جواب اول میں گزر گئی جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دوائی اجارہ ناجائز ہے اس کو جائز کہنے کی کوئی شرعی مصلحت نظر نہیں آتی، کہ ایک طرف تو صانع مخصوص نہیں ہے بعد اشتراک عرف اور دوسری طرف قابل رد بھی ہے کہ شرط وہاں باجہ و علم و عہد کے عہد سے

محظوظی بشرط ہے۔ و العرف المشترك لا یصح الرجوع الیہ مع تردد۔ ولا یصلح مقبلاً، إنما العرف معتبر إذا كان ثابتاً بین أهله يعرفه جميعهم كما فی نشر العرف وغیره، و العرف لا یموز ما كان محظوظاً فی الشرع (کما فی الفتاوی الرضویة عن شرح الأشیاء لربک زاده ج ۶، ص ۳۶۰)

اور ساتھ ہی مضمون علیہ کا مخالف بھی ہے، لان الاحارۃ مجهول المدة فیہا فسادھا منصوب علیہ فی کتب الملہب۔ کما هو معلوم لکنم۔ سیدی اہل حضرت امام احمد رضا بریلوی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا: "علماء تصریح فرماتے ہیں کہ عرف و اعلیٰ جس میں ان کا کلام ہے معارضۃ نص کی اصطلاحات نہیں رکھتا ہے، جب خلاف کرے گا رد کر دیا جائے گا۔" (فتاوی رضویہ ج ۸، ص ۲۱۳) اور یہی اجارہ نامعلوم انتہائی کی وہ خاص صورت جس میں مقدار اجارہ مالک کی رضا یا اطلاق من ائمتہین کے ساتھ انعقاد پاتا ہے تو وہ ضرور مستحق تخصیص معلوم ہوتی ہے لہذا ضروری شرائط کے ساتھ اس کی تجویز و ترخیص جائز ہونی چاہیے کہ **اول** تو اس کا عرف و اعلیٰ بچہ عموم و شیوع تخصیص ہونے کے پوری صلاحیت رکھتا ہے۔ **دوسرے** مطلق اہل امتیاز ہونے کی علت مذکورہ کے علاوہ اس میں اور کوئی موجب حرج شرعی نہیں ہے اور مفقیت کا رفع و قطع تراشی طرفین نے کر دیا۔ کما فی نظائرہ فی الأوقاف الدالة علی اعتبارہ شریعاً و الا لما جاوز الاستیفاء هنا الی مدۃ غیر معلومہ اور پھر حاجات ماس و مقصد شریعت بھی دانی الی اہل تخصیص ملتی ہے اور صاحب الشرع (تیسیر و رفیع) بھی اس کا مایہ معلوم ہوتا ہے۔ **بالجملہ** مجهول المدة اجارہ کی اس خاص صورت کو غیر فاسد یا مباح قرار دینا غلط نہیں ہونا چاہیے۔ ہذا لا محذور فیہا الا إیقاع الاحارۃ و الحس فی الإیقاع ضرر علی المالك مع الفرق بالمستأجر بدفع الضرر عنه کما مر فی ما سبق مقصلاً فیعی أن یکون حاکماً مشروطاً بصحیحة هذا الرئی و العلم بما هو الصواب عند الباری عز و جل وهو تعالیٰ اعلم۔

جواب [۶] ہاں بے شک بعض جمل ممکن ہیں، نظر فرمائی جائے ان شاء اللہ تعالیٰ ضرور کوئی نہ کوئی صحیح قابل قبول حیلہ دستیاب ہو سکتا ہے مثلاً اس زائد رقم کو کہ جسے لوگ پکڑی کہتے ہیں پہلے مہینے یا پہلے سال کے کرایہ کے نام سے پیشگی لینا مالک، مستاجر سے وقت عقد اجارہ طے کر لے۔ اور بعدہ دکان اس وقت تک مستاجر کو تسلیم نہ کرے جب تک طے کر دے پیشگی کرایہ وصول نہ ہو جائے۔

دوسرا حیلہ :- مثلاً دکان میں مستاجر کے ہاتھ بیع کرنے کے لیے کوئی معمولی سامان رکھ دے اور بعد عقد اجارہ اس کو مستاجر کے ہاتھ مطلوب رقم کے عوض، قبض ثمن کی شرط کے ساتھ باقاعدہ زبانی بیع کر دے اور پھر مستاجر سے اپنا دین ثمن طلب کرے وہ ادا کر دے فیہا۔ ورنہ مالک دکان پر قبضہ نہ دے یہاں تک کہ دین ثمن وصول ہو۔ ان دو کے علاوہ اور بھی حیل وضع کیے جا سکتے ہیں تھوڑے غور اور فرصت کی ضرورت پڑے گی ان سے بہتر بھی مل سکتے ہیں۔ واللہ الموفق وهو تعالیٰ اعلم۔

جواب [۷] دے سکتا ہے جب کہ اس کے اجارہ صحیح کی مدت باقی ہو یعنی اپنی باقی مدت کے اندر اندر کسی مدت معین تک کے لیے دے سکتا ہے لیکن اگر نہ اند کرایہ پر دے گا تو زیادت اس کے لیے حلال نہیں۔ اس کا حق دار بھی مالک ہے، اراضی کاشت کے اجارہ مستاجر میں زیادت کے جواز لحدت جہ کی تین صورتیں فتاوی رضویہ میں بیان فرمائی ہیں: (دیکھئے جلد ہفتم ص ۱۲۰)

جواب [۸] اس کا جواب نمبر ۳ وغیرہ کے تحت آچکا ہے یعنی مستاجر کو بعض صورتوں میں اخذ العوض باسقاط الحق جائز ہونا چاہیے اور بعض میں جبرئز جائز نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] نہیں، کما مر، إلا بحیلة شرعیة أو بیع الحق من غیر المسلم فی هذه الأیام فی ملکنا الهند لکن مالا مالا مباحا إذا أخذ بعقد من العقود أو بطریق من طرق الرضا کما قالوا فی الکتاب من الهدایة وغیرها۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (الف) یہ صورت شرعا صورت قرض ہی قرار دی جاسکتی ہے، نہ کچھ اور، کہ اگرچہ اس رقم کے لین دین سے وابستہ طرفین کی غرض اور رقم کا نام (کہ زر ضمانت ہے) دونوں چیزیں اس کاربن ہونا ظاہر کر رہی ہیں کیوں کہ وہی مرہون کی واپسی کی طرح رقم مذکور کی واپسی بھی وہی مقابل کی واپسی کے ساتھ مربوط و حلق ہے لیکن مرہون کا مقابل شرع میں قرض یا کوئی دین ہوتا ہے اور یہاں جو مقابل ہے قرض نہیں، دکان یا مکان ہے، نیز شئی مرہون کو تصرف میں لانے کا اختیار و جواز نہیں ہوتا ہے اس لیے صورت سوال کو ربن نہیں ٹھہرا سکتے۔ اسی طرح اختیار تصرف و دینیت کا بھی باقی ہے کہ تصرف اس میں بھی ناجائز ہوتا ہے۔ تو وہ رقم بجز قرض اور کیا ہو سکتی ہے۔ ہاں قرض ماننے پر ایک شہید سامنے آتا ہے کہ تاخیر قرض پہ اہل معلوم بھی شرعا ناجائز و بے اثر ہے اختیار ہوتی ہے چاہے کہ تاخیر یا بطل بوجہ معلوم کما فی الہدایہ فیل الربوا وغیرہا۔ تو دکان کی واپسی تک رقم کی یعنی قرض کی ادا کی کوئی وجہ مل کرنا بے فائدہ، جب وہ قرض ٹھہرا (نہ کہ کوئی اور دین) تو قرض خواہ یعنی مستاجر کو ہر وقت مطالبہ کا حق ہوگا اور مقروض یعنی مالک دکان پر ادا کی عند الطلب لازم ہوگی۔ اور ظاہر ہے کہ رقم مذکور کی وعدہ سے پہلے واپسی کی طلب اور ادا کی غرض معاوضت کے خلاف ہوگی۔ تو اس شہید کا کیا جواب ہوگا؟ میری رائے میں جواب تاخیر کا تاویل ہے۔ یعنی وہ ان کے نزدیک فقہی تاخیر نہیں بلکہ گویا ایک وعدہ وعدہ ہے کہ ”دکان خالی کرنے سے پہلے آپ کو ادا نہیں کرنا ہے۔ میں درمیان میں طلب نہیں کروں گا“ یا اس جواب کے علاوہ اور کوئی جواب نکالا جائے۔ غرض یہ کہ اس رقم کی شرعی حیثیت میری نظر میں قرض ہی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (ب) یہ بھی ایک قرض ہے۔ اور لینا جائز ہے، إذ لیس فیہ سقم شرعی۔ أما الشرط فهو عندہما وعد ومعاہدۃ لا شرط شرعا۔ اور جو جزو رقم کرایہ میں وضع ہوا وہ چٹکی کرایہ ہے، اور چٹکی کرایہ لینے میں بھی شرعا کچھ حرج لازم نہیں آتا ہے۔ هذا ما یدلہی والعلم بالصواب عند اللہ الثواب عز وجل۔

جواب [۱۰] (ج) مر الجواب ہا اجارہ پر اس شرط کا اثر تو جواب یہ ہے کہ اگر عقد اجارہ اس شرط کے ساتھ ہوا تو یہ شرط مفید اجارہ ہے، لانہ شرط لا یقتضیہ العقد و ما کان کذا فهو مفید الإجارة کالیق۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] بکڑی لینا جب مالک کو اپنی ملک کے اجارہ میں جائز نہیں کما مر التفصیل فی ما سبق تو اوقاف کے اجارہ میں بدرجہ اولیٰ ناجائز ہے۔ ہاں حیلہ شرعیہ کے ساتھ لے جاسکتی ہے لیکن لے کر متولی وغیرہ کو اپنے مصرف میں لانا حرام ہوگا۔ اس کو وہ وقف یا موقوف علیہ پر خرچ کرے۔ لیکن مدت دراز کے لیے اجارہ کرنا جائز نہیں، ہرگز نہیں واللہ لا اقل منصوبۃ فی کتب الملعب و معلومۃ لکم۔ واللہ سحہ و تعالیٰ اعلم۔ وصلى الله تعالى علی خیر خلقہ مظہر لطفہ سیدنا و مولانا محمد و آلہ و اصحابہ و بارک و سلم الحمد لله رب العلمین۔ ختم شد۔

اس کو لکھا بندہ حقیر محمد صاحب قادری بریلوی نے جو جامعہ رضویہ بریلی میں خدمت طلبہ کرام پر مامور ہے۔ اور لکھنے کی

طرف توجہ دلائی اور بعض مقامات میں مفید مشورے سے نوازا محترم مرمق و صدیق مجدد موم زادہ حضرت مولانا مولوی مفتی بہاء المصطفیٰ صاحب قادری اعظمی رئیس المدینین بالجامعۃ الرضویہ مظفر الاسلام، بریلی شریف نے۔

مقالہ - ۲

از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و استاذ مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله والصلوة والسلام على نبيه وعلى آله وصحبه وحجته وحزبه

زمانے کے بدلنے کے ساتھ اب بگڑی نے بھی اپنی شکل بدل لی ہے۔ پہلے بگڑی (بدل غلو) کی شکل یہ تھی کہ کرایہ دار اپنے مال سے کرایہ کی دکان، مکان میں کوئی اضافہ کرنا تھا، یا کرایہ دار مالک کو مال دے دیتا اور وہ اپنے طور پر یہ اضافہ کرتا، چنانچہ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”غلو اس تحقیق و تشخیص پر جو توفیق اللہ تعالیٰ ہم نے اپنی تعلیمات رد المحتار میں کی، یہ ہے کہ مکان یا دکان یا زمین کا مستاجر (کرایہ دار، جس نے کوئی چیز کرایہ پر لی) اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اس میں اپنے مال سے نہ اپنے لیے بلکہ اسی شئی مستاجر (کرایہ کی چیز، زمین، مکان، دکان وغیرہ) سے الحاق کے لیے، اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تحمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل یا اتصال قرار دیا جائے اس کے، جیسے عمارت، یا کنواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے قن، و امثال ذلک، یا خود نہ کرے مستاجر (وہ شخص جس نے کوئی چیز دوسرے کو کرایہ پر دی، خواہ وہ مالک ہو یا مستاجر) کو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل جو اسے ”اجارہ کا حق“ مانتا ہے اس کا نام غلو ہے۔“ (فتاویٰ رضویہ ۶۳۶ رسالہ بحوالہ اعلیٰ)

مگر اب بگڑی اس خطیر رقم کا نام ہے جو کرایہ کے علاوہ مالک کو دی جاتی ہے۔ یا مالک شئی مستاجر پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے کرایہ دار کو دیتا ہے۔

الغرض بگڑی اس خطیر رقم کا نام ہو، یا عمارت میں اضافہ کا، بہر حال دونوں کا مقصد صرف ایک ہے کہ اس رقم یا اضافہ کی وجہ سے کرایہ دار کو اجارہ، یا مالک کو پچھلے تصرف کا حق حاصل ہو جائے۔

”حق اجارہ“ کا مطلب ہے شئی مستاجر ہمیشہ مستاجر کے قبضہ میں رہے اور اس کی وفات کے بعد مستاجر بعد منسل اس کی اولاد اس کی وارث ہو۔ غلط دیگر اس کا مطلب ہے ”دوامی اجارہ“ کا حق، اور اسی کو ”حق غلو“ بھی کہا جاتا ہے۔ اور اسی حق کے معاوضہ کو ”بدل غلو“ اور ”بگڑی“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اب اس سلسلے میں کئی ایک مسائل حل طلب ہیں۔

(۱) دوامی اجارہ (غلو) کا جواز۔ (۲) بدل غلو یعنی بگڑی کا مسئلہ۔ (۳) منقلی نامہ کا معاوضہ۔ (۴) زر ضمانت کی حقیقت۔ (۵) اوقاف کے غلو، و بدل غلو، و زر ضمانت کی شرعی حیثیت۔

ہم اپنی سہولت کے لیے ان مسائل کو پانچ ابواب پر تقسیم کرتے ہیں، ہر باب میں الگ الگ مسائل پر بحث کریں گے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پہلا باب - خلو یا دوائی اجارہ کا جواز

پانچوں ابواب میں سب سے اہم اور بنیادی باب یہی ہے کہ دوائی اجارہ جائز ہے، یا نہیں؟

اس مسئلے میں اصل مذہب یہ ہے کہ دوائی اجارہ ناجائز ہے چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: آج کل بعض لوگ دوائی اجارہ کرتے ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ موجر و مستاجر^(۱) کے ورثہ میں منتقل ہوتا رہے گا، موت سے بھی وہ ختم نہ ہوگا، یہ اجارہ فاسد ہے۔ (ص ۱۳۶ حصہ ۱)

اس کی وجہ یہ ہے کہ سوال نامہ میں قدرے ربط کے ساتھ بیان کیا گیا ہے یہ ہے کہ:

(الف) اس میں اجارہ کی مدت مجہول ہوتی ہے۔

(ب) قبیح متاخر سے منفعت کی مقدار بھی مجہول ہوتی ہے۔ جب کہ صحت اجارہ کے لیے ان دونوں کا معلوم ہونا شرط لازم ہے۔

(ج) اس کی وجہ سے آزاد و عاقل، بالغ شخص کو مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آتا ہے۔

(د) اس میں ترکہ کی طرح میراث بھی جاری ہوتی ہے۔

اور یہ دونوں عقد اجارہ کے متفقہا کے صریح خلاف و مباحث ہیں۔ لیکن ان سب محظورات کے باوجود دوسرے دوائی اجارہ یعنی غلو اب دو وجہ سے جائز و درست ہوتا چاہیے۔ ایک تعامل۔ اور۔ دوسری حاجت۔

خلو کے جواز کی پہلی دلیل: "تعامل" آج کے زمانے میں بڑے شہروں میں

دکان، مکان کے دوائی اجارہ کا تعامل ہو چکا ہے یعنی عوام، خواص سب کا قائل و رآد بایں طور پایا جاتا ہے کہ بہت سے لوگ دکان، مکان ہمیشہ کے لیے اجارہ پر دیتے لیتے ہیں اور بہت سے خواص جانتے ہوئے یا غیہ رائے لوگوں سے رسم و رواج رکھتے، اور دوائی اجارے کے ایسے مکانوں، دکانوں میں تشریف لے جاتے اور قیام فرماتے ہیں، بسا اوقات ان کا کوئی عزیز، دوست، مرید، معتقد لینا چاہتا ہے تو اسے مفید مشوروں سے نوازتے اور مناسب دکان و مکان کے حصول کے لیے دعا کرتے بھی فرماتے ہیں اور جب اس طرح عرف و تعامل ہو جائے تو عقد کی جہالت اس کے فساد و عدم جواز کی باعث نہیں بنتی، کیوں کہ عرف و تعامل کی وجہ سے جہالت کی تاثیر ختم ہو جاتی ہے۔

اس کی مختصر اتر شرح یہ ہے کہ جہالت وہ مفید اجارہ ہوتی ہے، جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع بنتے۔ اور مدت کی جہالت ایسی ہی ہوتی ہے کہ جب مدت مقرر نہ ہوگی تو مثلاً موارث چاہے گا کہ چار ماہ میں ہی اجارہ ختم ہو جائے اور مستاجر اس پر راضی نہ ہوگا تو دونوں کے مابین نزاع یقینی ہے۔ لیکن تعامل کی وجہ سے جہالت کا یہ سقم ختم ہو جاتا ہے یعنی جہالت رافتی ہے مگر اس میں نزاع کا مادہ نہیں رہتا، کیوں کہ جب عرف و تعامل کی وجہ سے سب کو معلوم ہوگا کہ یہ اجارہ ہمیشہ کے لیے ہے تو مادہ نزاع اجارہ کا مطالبہ نہ کرے گا، نہ اسے اس کا استحقاق ہوگا۔ اور عام طور سے نزاع کا آغاز یہیں سے ہوتا ہے تو تعامل کی وجہ سے نہ مطالبہ ہوگا، نہ اس کا استحقاق، نہ نزاع۔

اور ٹھیک اسی طرح سے منفعت کی مقدار کی جہالت بھی وجہ تعامل یا باعث نزاع نہ ہوگی، خاص کر اس صورت میں کہ دکان، مکان کا مالک اپنی دکان، مکان کی قیمت کی مقدار یا اس سے بھی زیادہ لمبی رقم کرایے کے علاوہ لے کر خوش ہوتا ہے۔

(۱) فوجو: کرایے پر دینے والا مالک دکان، منساجو: کرایے پر لینے والا۔ کرایہ دار۔

کہ اسے پورا دوا مل چکا ہے ساتھ ہی کچھ کرایہ بھی ملتا رہے گا۔ اور کرایہ دار اس بات پر خوش ہوتا ہے کہ مکان، مکان ہمیشہ کے لیے اس کے تصرف میں آچکے۔ یہی وجہ ہے کہ بہت سی صورتوں میں فقہائے کرام نے جہالت کے باوجود اجارہ کو جائز قرار دیا مثال کے طور پر چند شواہد ملاحظہ ہوں۔

پہلی شہادت: دایہ کا اجارہ :- بہار شریعت میں ہے:

”دایہ یعنی دودھ پلانے والی کو اجرت پر رکھنا جائز ہے، اور اس کے لیے وقت مقرر کرنا بھی ضروری ہوگا۔ اور دایہ سے کھائے، کپڑے پر اجارہ کیا جاسکتا ہے یعنی اس سے کہا کہ کھانا، کپڑا لیا کر اور بچہ کو دودھ پلا۔..... اس صورت میں اگرچہ جہالت سے مگر یہ جہالت باعث نزاع نہیں ہے کیوں کہ (عادت) بچہ پر شفقت والدین کو مجبور کرتی ہے کہ دایہ کے کھانے، کپڑے میں کمی نہ کی جائے۔ (ص ۱۳۶ حصہ ۱۴ قادری بکڈ پو، بریلی)

یہ جہالت اجرت یعنی کھانا، کپڑا میں ہے۔ دایہ میں ہے:

”قال: ويجوز بطعامها وكسوتها استحساناً عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى، وقال: لا يجوز؛ لأن الأجرة مجهولة فصار كما إذا استأجرها للخبز والطبخ. وله: أن الجهالة لا تقضي إلى المنازعة، لأن في العادة التوسعة على الأطوار شفقة على الأولاد، فصار كبيع قفيز من صبرة بخلاف الخبز والطبخ لأن الجهالة فيه تقضي إلى المنازعة اه“۔ (ص ۲۸۸، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

واضح ہو کہ ”عادت“ کا لفظ عرف و تعامل کا ہم معنی ہے حتیٰ کہ حضرت علامہ محقق ابن نجیم مصری حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے عرف و تعامل کی بحث کے لیے اپنی شہرہ آفاق کتاب الاشباہ والنظائر میں جو عنوان قائم کیا ہے وہ ہے ”العادة منجحة“

دوسری شہادت: حمام کا اجارہ :- بہار شریعت میں ہے:

”حمام کی اجرت جائز ہے اگرچہ یہاں یہ متعین نہیں ہوتا کہ کتنا پانی صرف کرے گا اور کتنی دیر تک حمام میں ٹھہرے گا“۔ (ص ۱۳۳، ۱۳۴ حصہ ۱۴ قادری بکڈ پو، بریلی)

دایہ میں ہے: و يجوز أجرة الحمام و الحمام — فأما الحمام فلتعارف الناس ولم يعتبر الجهالة لإجماع المسلمين اه۔ (ص ۲۸۷، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

اس اجارہ میں معقولہ علیہ ”خسل خانہ مع پانی“ ہے اور اصل مذہب کے لحاظ سے یہ اجارہ تین تین وجوہ سے فاسد ہے۔ کیوں کہ یہاں پانی کی مقدار مجہول ہے، پتہ نہیں نہانے میں کتنا پانی صرف ہوگا، ساتھ ہی مدت انتفاع بھی مجہول ہے، کیا معلوم کہ وہ کب تک خسل خانہ میں رہے گا، علاوہ ازیں یہ اجارہ اتلا کب عین پر ہے کیوں کہ یہاں پانی کو ضائع کر کے ہی نفع حاصل کیا جاسکتا ہے یعنی خسل کیا جاسکتا ہے۔ اور یہ بجائے خود ایک قوی فساد ہے لیکن عرف و تعامل نے ساری جہالتوں اور سارے مفادات پر پانی پھیر دیا۔

تیسری شہادت: خیاط و صباغ کا اجارہ:- بہار شریعت میں ہے:

”درزی یا اور کسی کام کرنے والے نے اپنی دکان پر دوسرے کو بٹھالیا کہ جو کچھ کام میرے پاس آئے وہ تم کو رو اور اجرت کو دونوں نصف نصف لے لیں گے یہ جائز ہے۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جس کو بٹھایا ہے وہ ایک کام کرتا ہے اور خود یہ دوسرا کام کرتا ہے مثلاً رنگریز نے اپنی دکان پر درزی کو بٹھالیا“ (ص ۱۶۵، حصہ ۱۳، اجارہ کے متفرق مسائل، قادری بکڈپ، بریلی)

اس مسئلے میں مالک دکان نے جس کاری گر کو اپنی دکان پر اجیر رکھا ہے اس کی اجرت مقرر نہیں کی ہے اس لیے اجرت مجہول ہوئی مگر بوجہ عرف یہ جہالت مفید اجارہ نہ ہوئی جیسا کہ ذیل کی مہارات سے عیاں ہوگا۔

ہدایہ میں ہے: قال: و إذا أفعد الخياط والصباغ في حانوته من يُطرح عليه العمل بالنصف فهو جائز لأن هذه شركة الوجوه في الحقيقة فهذا يوجاهته يقبل (العمل من الناس) وهذا بخلافه يعمل فينتظم بذلك المصلحة فلا تضره الجهالة فيما يحصل اه. (ص ۳۰۱، ج ۳، مسائل متفرقة، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

تعیین الحقائق میں ہے: والقياس أن لا يصح، لأن المتقبل من العمل إن كان صاحب الذكان فالعامل أجبره بالنصف وهو مجهول لأن الأجرة بعض ما يخرج من العمل فصار كقطير القطعان وإن كان المتقبل هو العامل وهو مستاجر بموضع من دكانه بنصف ما يعمل وذلك مجهول أيضاً (حاشیۃ الہدایہ ص ۳۰۱، ج ۳)

نتائج الافکار میں ہے: وقال صاحب معراج الدرر: تفسير شركة التقليل أن يكون ضمان العمل عليهما وأحدهما يتولى القبول من الناس والآخر يتولى العمل لحاقته وهو متعارف، فوجب القبول بصحته اه. (حاشیۃ الہدایہ ص ۳۰۱، ج ۳، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

چوتھی شہادت: اونٹ کا اجارہ:- بہار شریعت میں ہے:

”بہمال (شتر بان) سے مکہ معظمہ یا مکین جانے کے لیے اونٹ کرایہ کیا کہ اس پر حمل رکھا جائے گا اور دو شخص بیٹھیں گے، یہ اجارہ جائز ہے، ایسا حمل اونٹ پر رکھا جائے گا جو وہاں کا عرف ہے۔ در مختار و رد المحتار۔ (ص ۱۶۵، حصہ ۱۳، اجارہ کے متفرق مسائل)

اس مسئلے میں حمل کا طول، عرض، عمق، وزن، مقدار، عمل سب مجہول ہیں۔ جو عاقدین کے درمیان باعث نزاع ہو سکتے ہیں کیوں کہ شتر بان کا مطالبہ ہوگا کہ ہلکا اور چھوٹا حمل اونٹ پر رکھا جائے اور مستاجر اپنا ہی حمل رکھنا چاہے گا گو وہ کتنا ہی بڑا اور وزنی کیوں نہ ہو اور اسی وجہ سے حضرت امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس اجارہ کو ناجائز و فاسد قرار دے دیا مگر ائمہ حنفیہ بوجہ عرف اس کے جواز کا موقف اختیار کرتے ہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے:

قال: ومن استأجر تخملاً يحمل عليه محملاً وراكبين إلى مكة جاز، وله المحمل المعتاد، وفي القياس لا يجوز، وهو قول الشافعي رحمه الله تعالى عليه للجهالة وقد بقضي ذلك إلى

المنازعة وحده الاستحسان أن المتفوض هو الزاكن وهو معلوم والمحمول تابع وما فيه من الجهالة
 يرفع بالتصرف إلى المتعارف فلا تفصي إلى المنازعة انتهى. (ص ۳۰۱، ج ۳) مجلس برکات،
 اشرفیہ، مبارک پور۔

ان شواہد سے بخوبی یہ ثابت ہو جاتا ہے کہ عرف و تعامل کی وجہ سے جہالت کے باوجود اجارہ جائز ہوتا ہے لہذا آج کا
 رائے دوائی اجارہ بھی بوجہ عرف و تعامل جائز ہوگا۔

دو گے اخیر کے دو منظور (مالک کا مجبور تصرف ہونا، اور اس کے مال کا تلف ہونا) جن کے بارے میں بتایا گیا تھا کہ
 مقتضائے عقد اجارہ کے صریح خلاف ہیں، تو تعامل کی وجہ سے اب وہ دونوں منظور بھی رفع ہو گئے کیوں کہ جب دوائی اجارہ
 کا تعامل ہو گیا تو اس کا مقتضایہ لازمی طور پر یہ ہے کہ اس میں وراثت بھی جاری ہوگی، اور اس میں صرف مستاجر کوئی تصرف کا
 حق حاصل رہے گا، لہذا یہ دونوں امور مقتضائے عقد کے خلاف نہ ہوئے بلکہ اس کے عین مطابق ہوئے۔

ایک خلیجان: البتہ بادی النظر میں یہاں یہ غلبان واقع ہو سکتا ہے کہ مالک کو مجبور تصرف قرار دینا اور اس کے
 مال کا خلاف مقتضائے عقد کے مطابق کیوں کر ہوگا، یہ تو بڑی عجیب سی بات ہے، شرع میں ایسی کوئی نظیر نہیں کہ ایک عاقل
 بالغ شخص مجبور بھی ہو اس کا مال بھی تلف ہو، پھر بھی وہ عقد شرعی کے مطابق ہو۔

ازانہ خلیجان: مگر واقعہ یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب سی بات نہیں آخر اس پر تو سب کا اجماع ہے کہ اجارہ صحیحہ میں
 مدت اجارہ تک کے لیے شئی مستاجر سے مواجر کی ولایت تصرف منقطع ہو جاتی ہے، یہی وجہ ہے کہ اس مدت کے دوران
 مالک نہ تو شئی مستاجر سے کوئی نفع حاصل کر سکتا ہے، نہ دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، یہ جبری تو ہے مگر مالک کی رضا سے
 ہے، اس لیے جائز ہے اب اگر ہمیشہ کے لیے اجارہ صحیح ہو تو یہاں بھی شئی مستاجر سے مواجر کی ولایت تصرف منقطع ہو جائے
 گی مگر خود اس کی رضا سے منقطع ہوگی لہذا یہ حجر منظور نہ ہوگا، بلکہ مباح ہوگا۔ اور اختلاف مال "حجر منظور" کا لازماً مدہ تھا، اور یہ حجر
 جیسا کہ واضح ہوا منظور نہ رہا تو اختلاف بھی نہ لازم آیا۔

حجر مباح کی ایک نظیر مسئلہ مضارب بھی ہے کہ رب المال جب تجارت کے لیے مال مضارب کے حوالہ کر دیتا ہے تو
 اس مال سے اس کے تصرف کی ولایت قائم ہو جاتی ہے، بلکہ دیگر وہ اپنے مال میں تصرف سے مجبور قرار پاتا ہے حتیٰ کہ اس حجر
 کو قائم کرنے کے لیے اسے اپنا یہی مال، اپنے ہی مال کے بدلے مضارب سے خریدنا جائز ہے۔
 عتایہ میں ہے:

"لأن بالتسليم إلى المضارب انقطاع ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه قبالة الشراء من
 المضارب بحصول له ولاية التصرف الخ (ص ۱۳۰، ج ۶) تفصیلی مکتبہ کربیں گے۔

ہم ان شاء اللہ تعالیٰ فقہ ربی مضارب کے اس مسئلے پر قدرے تفصیلی مکتبہ کریں گے۔
 حاصل کام یہ کہ مالک کی رضا سے اگر اس کا حجر لازم آئے تو یہ حجر ممنوع نہیں ہے۔ اور ٹھیک یہی حال دوائی اجارہ
 کے حجر کا بھی ہے، لہذا یہ جائز ہے۔

اس کی مختصراً تشریح یہ ہے کہ دکان، مکان کا مالک اپنے کرایہ دار سے پگڑی کے تام پر آتی لمبی رقم وصول کر لیتا ہے جو
 اس کے مکان، دکان کے دھام کے برابر ہو یا کچھ کم بیش ہو، اس لیے وہ اس بات پر راضی ہوتا ہے کہ کرایہ دار اس پر ہمیشہ

قابض رہے، اگر صرف کرایے کی بات ہوتی تو وہ بھی راضی نہ ہوتا۔ اس حیثیت سے دیکھا جائے تو مالک کو یا دواق سے کرایہ صرف سے ایسے ہی دست بردار ہوتا ہے جیسے کوئی فی الواقع دواق لے کر دست بردار ہوتا ہے اور جیسے وہ خوش رہتا ہے ویسے ہی یہ بھی، کہ اس کو تقریباً دواق بھی مل چکا ہوتا ہے اور ساتھ ہی اس پر ملک باقی رہنے کی وجہ سے اسے ہمیشہ کرایہ بھی ملتا رہے گا اور اگر اس کا کرایہ دار کبھی دوسرے کو کرایے پر دے گا تو اصل مالک کو شکلی نامہ کا معاوضہ بھی ملے گا۔

یہاں سے واضح ہوا کہ مالک مجبور نہیں ہو رہا ہے بلکہ اپنی ملک سے پورا پورا فائدہ اٹھا رہا ہے۔ ہاں کرایہ کم ہوتا ہے جس کی وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار دکان کی لگ بھگ پوری قیمت ادا کر چکا ہوتا ہے لہذا اس کا بھی لحاظ ضروری ہوا، ورنہ اس کا استحصال لازم آئے گا۔

خلو کے جواز کی دوسری دلیل: ”حاجت“ علما و ائیں غلو یا دواقی اجارہ آج بڑے شہروں میں انسان کی ”حاجت“ بن چکا ہے جیسا کہ ہم آگے چل کر اس کی وضاحت کریں گے اور یہ حاجت اجارہ فاسدہ کا جواز متفق علیہ ہے، جیسا کہ درج ذیل مسائل میں اجارہ فاسدہ کو یہ حاجت جائز قرار دیا گیا ہے۔

پہلا مسئلہ: حمام کے نگران، دلال، اور منادی وغیرہ کا اجارہ۔ منادی، دلال، اور حمام کے نگران کے اجارہ میں شروعات اجارہ مقرر کی جاتی ہے اور نہ ہی منفعت کی مقدار معلوم ہوتی ہے پھر بھی یہ اجارے اور ان کے مثل دوسرے اجارے یہ حاجت ناس جائز ہیں چنانچہ حضرت محقق ابن قیم مہرری رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

”إجارة المنادي والسمسار والحمامي ونحوها جائزة للحاجة اهـ“ (الأشباہ والنظائر ص ۳۷۸، ج ۲، کتاب الإجازات من الفن الثاني، کراچی، پاکستان / ۱۳۰، ج ۳، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان)

اس کے تحت حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

في الولوالجية: ”أجرة السمسار والحمامي، والحمامي وما أشبه ذلك مما لا تقدر فيه للوقت ولا مقدار لما يستحق بالعقد وللناس فيه حاجة جائزة وإن كان في الأصل فاسداً للحاجة الناس إلى ذلك، انتهى. أقول: ظاهره وجوب المسمى، والمصرح به في البزارية أجرة المثل فليراجع“ (اهـ، غمر العيون والبصائر ص ۳۷۸، ج ۲، کتاب الإجازات من الفن الثاني، کراچی، پاکستان / ۱۳۰، ج ۳، دار الکتب العلمیہ، بیروت، لبنان)

یہ بند بے بضاعت عرض کرتا ہے کہ حضرت علامہ حموی رحمۃ اللہ علیہ نے فتاویٰ بزازیہ اور فتاویٰ ولوالجیہ سے جو اعتراض نقل فرمایا ہے اس میں تطبیق ہاں طور ممکن ہے کہ فتاویٰ بزازیہ میں اصل کا لحاظ فرمایا ہے اس لیے اجرت محل کی صراحت فرمائی ہے کہ جب اجارہ فاسد ہو تو اجرت محل ہی لازم ہوتی ہے، اور فتاویٰ ولوالجیہ میں حاجت کے لحاظ سے چوں کہ اس اجارہ کو جائز قرار دیا ہے اس لیے اس کے بطور اجرت مقررہ ہی لازم ہوگی کہ اجارہ صحیح میں اجرت مقررہ ہی لازم ہوتی ہے۔ اس کا حاصل یہ ہوا کہ صاحب فتاویٰ بزازیہ کے نزدیک حاجت محقق نہ تھی، اور علما قوں کے فرق سے، یوں ہی زمانے کے فرق سے حاجت کے تحقق وعدم تحقق کا فرق پایا جاتا امر واقع ہے۔

الغرض اتنی بات تو ثابت ہے کہ بوجہ حاجت اجارہ قاسدہ جائز ہو جاتا ہے۔

دوسرا مسئلہ: اجارہ بطور خیار تعین: - بہار شریعت میں ہے:

”اگر یہ کہا کہ اس مکان میں رہو گے تو پانچ روپے، کرایہ کے ہیں، اور اس میں رہو گے تو دس روپے۔ یہ بھی جائز ہے“ (ص ۱۵۱، حصہ ۱۳، شرطوں میں سے ایک پر اجارہ)

ہا یہ میں ہے۔ وکذا إذا خیرہ بین شیئین بأن قال: أجرة لك هذه الدار شهراً بخمسة أو هذه الدار الأخرى عشرة..... وکذا إذا خیرہ بین ثلثة أشياء، والمعتبر فی جمیع ذلك البیع. و الجامع دفع الحاجة ملخصاً. (ہدایہ ص ۳۹۴، ۳۹۵، ج ۳، باب الإجارة علی أحد الشرطین، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

اجارہ کی صحت کے شرائط میں سے ایک اہم شرط یہ ہے کہ شئی مستنجز مقدور لتسلیم ہو، اور یہ اسی وقت ہوگا جب کہ وہ معلوم و متعین ہو، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جب دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک کا غیر متعین طور پر اجارہ ہوگا تو شئی مستنجز مجہول و غیر متعین ہوگی اس لیے اصل کے لحاظ سے یہ اجارہ قاسد ہونا چاہیے تھا۔ مگر بوجہ حاجت ناس جائز ہے، جیسے دو یا تین چیزوں میں سے کسی ایک چیز کی غیر متعین طور پر بیع بوجہ حاجت جائز ہے۔

بلکہ حق بات تو یہ ہے کہ لکس اجارہ بھی بوجہ حاجت ہی جائز ہے ورنہ اساتذہ تو اسے بھی ناجائز ہی ہونا چاہیے تھا، چنانچہ ہا یہ میں ہے:

الإجارة فی اللغة بیع المنافع. والقیاس بأبی جوارہ لأن المعقود علیہ المنفعة، وهي معلومة وإنشاء التملیک إلی ما سیوجد لا یصح إلا أنا جوزناه لحاجة الناس إلیہ. (ص ۲۷۷، ج ۳، أول کتاب الإجازات، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

اسی میں ایک دوسرے مقام پر اس مفہوم کی تعبیر یوں کی گئی: ولنا: أن المنافع لا تقوم بنفسها بل بالعقد (أي بعقد الإجارة التي هي بیع المنافع) لحاجة الناس فیکفنی بالضرورة فی الصحیح منها. (ہدایہ ص ۲۸۵، ج ۳، أول باب الإجارة الفاسدة، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

اسی میں ایک اور مقام پر ہے:

ولأن الإجارة جوزت بخلاف القیاس للحاجة. (ہدایہ ص ۱۹۱، ج ۳، باب الإجارة الفاسدة، مجلس برکات)

الاشیاء والنظار میں ہے:

الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جوزت الإجارة علی خلاف القیاس للحاجة. (القاعدة الخامسة الضرر یزال)

پس جب حاجت کی وجہ سے لکس اجارہ جائز ہوا، اور حاجت ہی کی وجہ سے منادی، دلال اور غلامی وغیرہ کے اجارہ کی اجازت ملی، تو حاجت کی وجہ سے دوائی اجارہ بھی جائز قرار دیا جانا چاہیے۔

اس تفصیل سے یہاں یہ امر بھی عیاں ہو گیا کہ دوائی اجارے کے نفاذ کی جو چارہ جس میں شروع میں بیان کی گئی ہیں وہ

آج کے رائج اجارہ سے پراثر انداز نہیں ہیں کہ جب دوائی اجارہ حاجت کی حد تک پہنچ چکا ہے اور حاجت کی وجہ سے بہت سے ممنوعات مباح ہو جاتے ہیں جیسا کہ اس کے متعدد فقہائے شوافع گزشتہ طور میں پیش کیے گئے تو حاجتِ ناس کی وجہ سے اب دوائی اجارہ جائز ہو گیا اور اس کے باعث اس کے تمام مستندات از خود زائل ہو گئے۔

دوائی اجارہ کے جواز کا صریح جزئیہ: - یہ تو اس بے پناہ حاجت کا استخراج تھا، اب اس سلسلے میں فقہاء کرام کا صریح جزیہ ملاحظہ فرمائیے، خاتم المحققین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ وقف کے ایک مسئلہ کے سلسلے میں تحریر فرماتے ہیں:

"قال في الإسعاف: وذكر في أوقاف الحصاص: أن وقف حوايت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة في أيدي الدين بنوها، لا يخرجهما السلطان عنها من قبل أن رأيناها في أيدي أصحاب البناء توارثوها وتقسمن بينهما لا يتعرض لهم السلطان فيها ولا يزعجهم وإنما له علة بأجلها منهم وتداولها سلف عن خلف ومضى عليها الدور وهي في أيديهم يتبايعون، ولا يجرولها، ولا يجوز فيها وصاياهم ويهدمون بناءها ويعيدونها وينون غيره فكل ذلك الوقف فيها جائز له. وأقره في الفتح..... وقد علمت وجهه وهو بقا التأييد له." (رد المحتار ص ۵۸۹، ج ۴، مطلب في زيادة أحرة الأرض المحتكرة، دار الفكر، بيروت، ص ۴۶۶، ج ۶، دار إحياء التراث العربي، بيروت)

فقادی عالمگیری میں بھی امام خصاص رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی اسی صراحت کی بنیاد پر یہی موقف اختیار کیا گیا ہے، اس کی عبارت یہ ہے: ذكر الحصاص: أن وقف حوايت الأسواق يجوز إن كانت الأرض بإجارة في أيدي الدين بنوها لا يخرجهما السلطان عنها وبه عرف حواز وقف البناء على الأرض المحتكرة، كذا في السهر الفائق اه. (ص ۳۶۲، ج ۲، الباب الثاني فيما يجوز وقفه ومالا يجوز من كتاب الوقف، نورانی کتب خانہ، پشاور - پاکستان)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ زمین بطور دائمی اجارہ منسلک بعد نسل کرایہ داروں کے قبضے میں ہے، اس لیے اس پر انھوں نے اپنی لاگت سے جو کچھ تعمیر کی ہیں ان کی طرف سے ان دکانوں کا وقف صحیح ہے کہ وقف کی صحت کے لیے تائید شرط ہے اور وہ یہاں اجارہ دائمی کی وجہ سے موجود ہے۔

اس انکشاف سے عیاں طور پر اجارہ دائمی کے جواز کا ثبوت فراہم ہوتا ہے، اس کی وجہ وہی عرف و تعامل ہے کہ عام طور سے حکومت کی اس طرح کی زمین اور عمارت اجارہ دہی کے لیے ہوتی ہے کہ اسی میں قطع زیادہ ہے اور ایسی زمین و مکان کے اجارہ میں دوام کا تعامل ہے۔

دوائی اجارہ کے جواز کی ایک اور شہادت: - اسی کے ساتھ دوائی اجارہ کے جواز پر ایک اور شہادت ملاحظہ فرمائیے، بقیۃ فقہ المذاہب امام احمد رضا قدس سرہ سے سوال ہوا:

زمین جو دوائی پس کی ہو اس میں دکن جائز ہے، یا نہیں؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا:

"بلاشبہ جائز ہے جب کہ باجائز مستاجر ہو۔ ملک غیر ہونا منافی جواز نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو اذکار قبر کا اختیار ہوگا مگر جب اس کا اجارہ دوائی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علمائے دوائی اجارہ سے کی زمین میں

مسجد بنائے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تابد حاصل ہے۔ رد المحتار میں ہے:
 قال في الاستعاف و ذكر الحصاص ان وقف حوائت الأسواق بجوز الخ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۰۱، ۱۰۲، ج ۳۴ داریالاشاعت)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ زمین کا دوائی پٹہ اور دوائی اجارہ بوجہ عرف و تعامل جائز ہے۔ لہذا فلو کی بھی اجازت ہوگی۔

یہ حکم شخصی مملوک زمین کا ہے اور استدلال سرکاری زمین سے۔ اس لیے کہ مملوک زمین جس کا دوائی پٹہ ہو جائے اس کی حیثیت وہی ہو جاتی ہے جو سرکاری زمین کی ہے کہ سرکاری زمین بھی اجارے کے لیے ہے اور یہ مملوکہ زمین بھی اجارے کے لیے ہے۔ ٹھیک ہی حکم وہی زمین کا بھی ہے۔

اجارہ طویلہ کا مشروع طریقہ: - دوائی اجارہ گو کہ اب جائز قرار پائے مگر اصلہً تو وہ ناجائز ہی تھا اس لیے بہتر یہ ہے کہ دوائی اجارہ کا فائدہ حاصل کرنے کے لیے طویل مدتی مشروع اجارے کا معاہدہ کیا جائے، مثلاً پچاس برس، سو برس، دو سو برس یا اس سے زیادہ کے لیے، مگر مدت ضرور مقرر کر دیں تاکہ کسی مستاجر سے منفعت کی مقدار بھی معلوم ہو جائے اور جہاں مدت کا منظور بھی نہ لازم آئے۔ یہاں شریعت میں شرائط اجارہ کے بیان میں ہے:

"منفعت کی مقدار کا حکم مدت بیان کرنے سے ہوتا ہے..... یہ اختیار ہے کہ جس مدت کے لیے اجارہ ہو وہ قلیل مدت ہو مثلاً ایک گھنٹہ، یا ایک دن۔ یا طویل۔ دس برس، بیس برس، پچاس برس۔ اگر اتنی مدت کے لیے اجارہ ہو کہ عادیۃً اتنے دنوں تک زندگی متوقع نہ ہو جب بھی اجارہ درست ہے۔" (ص ۸۳، حصہ ۱۳، بحوالہ بحر، وغیرہ)

اس جزیہ سے معلوم ہوا کہ مدت اجارہ اتنی لمبی بھی ہو سکتی ہے جتنی مدت تک زندگی متوقع نہ ہو، لہذا سو برس اور اس سے زیادہ تک کے لیے بھی اجارہ جائز ہوگا۔ یہی نتیجہ ہدایہ کی اس عبارت سے بھی مستنبط ہوتا ہے:

والمنافع تصیر معلومة بالمدة فیصح العقد علی مدة معلومة أي مدة كانت أي: طالت المدة أو قصرت لكونها معلومة ولتحقق الحاجة إليها. (ہدایہ ص ۲۷۷، ۲۷۸، ج ۳، اول کتاب الإجازات، مجلس برکات، اشرقیہ، مبارک پور)

ہدایہ کی اس صراحت سے عیاں ہے کہ مدت معلوم ہونا ضروری ہے، پھر وہ دراز سے دراز تر ہو سکتی ہے خواہ کتنی ہی زیادہ ہو، لہذا دو سو برس کے لیے بھی اجارہ ہو سکتا ہے کہ مدت معلوم ہے اور لوگوں کو اس کی حاجت بھی ہے۔ بلکہ حضرت علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے تو اس کی تصریح بھی فرمادی ہے، چنانچہ وہ رقمطراز ہیں:

"(قوله: استاجر إلى مائتي سنة لم يجز) یعنی لأننا نعلم أنه لا يعيش إلى تلك المدة فيقع بعضه في حالة الحياة، وبعضه بعد الوفاة. كذا في الولوالجية، وهو قول، وقيل: يجوز وهو الصحيح اه". (عمر العيون والبصائر ص ۳۷۱، ج ۲، کتاب الإجازات من الفن الثاني، کراچی، پاکستان / ص ۱۶۲، ج ۳، دار الكتب العلمية، بیروت، لبنان / و ص ۴۰۷ - نول کشنور)

اس طرح سے اجارہ اصل مذہب کے لحاظ سے مشروع ہوگا اور ساتھ ہی اجارہ دائمی سے مستاجر کا جو مقصود تھا وہ بھی حاصل ہوگا۔

دواوی اجارہ کا ایک نقص اور اس کا لا شعوری حل: البتہ اس میں ایک نقص یہ ہے کہ شرعی نقطہ نظر سے عاقدین میں سے کسی کی بھی وفات سے یہ اجارہ فسخ ہو جائے گا۔

مگر عام حالات میں کرایہ دار یا اس کے ورثہ پر اس کا کوئی اثر اس لیے ظاہر نہ ہوگا کہ مدت مقررہ کے دوران مؤاجر یا اس کے ورثہ فی مستاجر (مکان و دکان) سے بے دخلی یا خلاف معاہدہ زائد کرایہ کا مطالبہ نہیں کرتے، بلکہ ہلکے اجارہ پر راضی رہتے ہیں جس کے باعث بطور تعاطی جدید اجارہ منعقد ہو جاتا ہے۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ:- مالک کے مرنے کے بعد کرایہ دار مکان میں رہتا رہتا تو جب تک وارث مکان خالی کرنے کے لیے نہ کہے گا، یا دوسری اجرت کا مطالبہ نہ کرے گا اجارہ کا فسخ ہونا ظاہر نہ ہوگا۔

مسئلہ:- مالک کے مرنے کے بعد وارث اور مستاجر اجارہ سابقہ کے باقی رہنے پر راضی ہو جائیں تو یہ جائز ہے یعنی تعاطی کے طور پر ان کے مابین اسی اجرت سابقہ پر جدید اجارہ قرار پائے گا، یہ نہیں کہ وہی پہلا اجارہ باقی ہے کیوں کہ وہ تو مالک کے مرنے سے ختم ہو گیا۔ (در مختار - (ص ۱۳۶، حصہ ۱۳)

فسخ اجارہ سے تحفظ کا حیلہ:- علاوہ ازیں اگر یہی مقصود ہو کہ مؤاجر (یعنی دکان، مکان کو کرایہ پر دینے والا) کی وفات سے اجارہ فسخ نہ ہو اور وہ اس کی موت کے بعد بھی علیٰ حالہ برقرار رہے تو اس کا حل یہ ہے کہ مؤاجر یہ اقرار کر لے کہ میں نے اپنی فلاں زمین، یا مکان، دکان مسلمانوں میں سے ایک شخص کو اجارہ پر دے دیا ہے، یا خود مستاجر ہی یہ اقرار کر لے کہ اس نے فلاں چیز مسلمانوں میں سے ایک شخص کے لیے کرایہ پر لی ہے۔ چوں کہ وہ خود مسلمان ہے اس لیے اس کا کلام صادق ہوگا۔ اس میں مسلم یہ ہے کہ مستاجر مجہول ہو تو اجارہ مؤاجر کی موت سے ختم نہیں ہوتا، چنانچہ اشاہ میں ہے: **الإجارة تنفسخ بموت أحدهما وإذا أراد المستأجر أن لا تنفسخ بموت المؤجر بأنهما للمستأجر عشر سنين يزرع فيها ما شاء، وما خرج فهو له أو يُقر بأنّه أجرها لرجل من المسلمين أو يُقر المستأجر بأنّه استأجرها لرجل من المسلمين فلا تبطل بموت أحدهما**۔ (ص ۲۲۷، ج ۳، و ص ۶۲۷، نول كشور، الحیل في الإجازات من الفن الخامس) **فزع العین شرح اشاہ میں ہے:**

قوله: (بموت أحدهما) أي الآخر، أو المستأجر، في المحيط نقلًا عن العيون: استأجر أرضًا عشر سنين وأراد أن لا تنقضي الإجارة بموت أحدهما، فالحيلة فيه أن يقر المستأجر أنه استأجرها لرجل من المسلمين، أو يقر الآخر أنه أجرها لرجل من المسلمين فلا تبطل بموت أحد العاقدین، لأن الإجارة لا تبطل بموت الوكيل، ولا بموت الآخر متى كان المستأجر مجهولًا، وكل واحد واحد منهما صادق في إقراره لأنه استأجرها، والآخر أجرها لرجل من المسلمين. (ص ۳۲۷ و ۳۲۸، الحیل في الإجازات من الفن الخامس) / و ص ۶۲۷ نول كشور

ان مباحث کا خلاصہ یہ کہ:

- (۱) غلو یا دواوی اجارہ اصلہ ناجائز ہے۔
- (۲) اور اب یوں عرف و تعامل و حاجت اس جائز ہے۔

(۳) اجارہ طویلہ کا شروع طریقہ اختیار کر کے بھی دوائی اجارہ کا مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔

ضروری تنبیہ: اور بہر حال یہ جواز صرف نفس اجارہ تک محدود ہے کہ جب تک شئی مستاجر قبضہ میں ہے اس وقت تک صرف مقررہ کرایہ مستاجر (کرایہ دار) ادا کرے گا۔ لیکن دوائی اجارہ کے لیے کرایہ کے علاوہ پگڑی کے نام پر کرایہ دار سے جو خطیر رقم لازمی طور پر وصول کی جاتی ہے جسے بدل غلو (یعنی حق ابتاعے اجارہ کا معاوضہ) بھی کہا جاتا ہے اس کا نفس اجارہ سے کوئی تعلق نہیں اس لیے اس کا جواز و عدم جواز بھی محل غور ہے۔ اب باب دوم میں اس پر بحث ہوگی ان شاء اللہ تعالیٰ۔

دوسرا باب - بدل خلو یعنی پگڑی کا مسئلہ

پگڑی ”حق ابتاعے اجارہ“ اور ”دائمی حق تصرف“ کے معاوضہ کے طور پر کرایہ دار یا مالک سے وصول کی جاتی ہے۔ اب یہ معاوضہ لینا جائز ہے یا نہیں؟ اس کے لیے ہمیں سب سے پہلے اس معاملہ کی شرعی حیثیت متعین کرنی ہوگی کہ یہ عقود و معاوضہ میں سے کس عقد کے تحت داخل ہے۔

یہاں جن عقود کی گنجائش ہو سکتی ہے وہ تین ہیں (۱) بیع (۲) اجارہ (۳) صلح یا دست برداری، اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ پگڑی کرایہ کے علاوہ کوئی رقم ہے اس لیے اتنا تو ابھی سے متعین ہے کہ یہ معاملہ عقد اجارہ کے قلمرو سے خارج ہے۔ اب رہ گئے صرف دو عقود بیع یا صلح و دست برداری۔ بیع ہو تو بدل غلو اسی کا دام ہوگا، اور صلح یا دست برداری ہو تو بدل غلو اسی کا معاوضہ۔ اور صلح یا معاوضہ ہو یا بیع بعض۔ دام دونوں ہی جائز و درست ہیں۔ اب ان سے متعلق تفصیلی گفتگو دو بحثوں میں ہوگی۔

(۱) بیع حقوق کی بحث: - بیع کے تحقق کے لیے ضروری ہے کہ بیع مال ہو کہ یہ بیع کی حقیقت میں داخل اور اس کا رکن ہے، چنانچہ ہدایہ میں ہے:

رکن البیع هو مبادلة المال بالمال. حقيقة البیع هو مبادلة المال بالمال. یعنی مال کا مال سے تبادلہ بیع کا رکن اور اس کی حقیقت ہے۔

یہی وجہ ہے کہ غیر مال مثلاً دم و میتہ کی بیع باطل ہے لہذا اب سے پہلے اس امر کی تحقیق ہونی چاہیے کہ حق خلو اور حق تصرف مال ہے، یا نہیں؟

مال کی تعریف: - کتب فقہ کے ذخائر میں مال کی دو طرح کی تعریفوں کا سراغ ملتا ہے:

(۱) مال وہ مین یا جوہر ہے جسے وقت حاجت کے لیے جمع کر کے رکھا جاسکے، جو لائق رغبت و قابل انتفاع ہو، اور ساتھ ہی اس کے استعمال سے دوسروں کو روکا جاسکے۔ بحر و کشف کبیر میں ہے:

المال ما یبذل إلیہ الطبع، و یمکن اذخاره لوقت الحاجة. (رد المحتار ص ۳، ج ۴)

فتح القدیر میں ہے: المال عین یمکن إحرازها و إمساکها. (فتح مع الکفاہ و غیرہا ص ۶۴، ج ۶)

دوسرے نیز و محقق میں ہے: المال ما یحری فیہ البذل و المنع. (الدر علی هامش الشامی ص ۱۰۰،

ج ۴ باب البیع الفاسد)

فقہائے حنفیہ کے نزدیک مال کی یہی تعریف رائج و مختار ہے جو بہت مشہور اور عامہ کتب فقہ میں مذکور ہے۔

(۲) اس کے علاوہ ایک اور تعریف محترمہ امام محمد بن حسن شیبانی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے منقول ہے جو حقوق و منافع

سب کو عام ہے چنانچہ جامع الرموز میں ہے:

العمال ما ملكتہ من كل شيء. كما في القاموس، وكذا في المغرب علی ما روی عن محمد. مال ہر وہ چیز ہے جس کا آدمی مالک ہو سکے۔ ایسا ہی قاموس اور مغرب میں ہے۔ یہ تعریف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ سے مروی ہے۔ (جامع الرموز)

”ملک“ کا لفظ مین اور منفعت دونوں کو عام ہے اسی لیے علامہ قسطلانی نے اس تعریف کے بعد یہ صراحت کی:

وفیه إشعار بأن المنفعة مال و التحقيق علی ما فی الأصول أنها ليست بمال، فإنه ما يذخر لوقت الحاجة اه. اس تعریف میں یہ اشارہ ہے کہ منفعت بھی مال ہے، ہاں تحقیق یہ ہے کہ وہ مال نہیں کیوں کہ وقت حاجت کے لیے اسے جمع کر کے نہیں رکھا جاتا۔ ایسا ہی کتب اصول و ظاہر الروایۃ میں ہے۔ (جامع الرموز المعروف بقہستانی ج ۲، ص ۲)

یہ تعریف حقوق و منافع کو بھی مال قرار دیتی ہے لیکن یہ خود روایت کے لحاظ سے ضعیف ہے اس لیے عام حالات میں اس کا کوئی ثمرہ نہ ظاہر ہوگا۔ ہاں اگر کسی حق یا منفعت کی بیع عام طور سے کسی ایک علاقے، صوبے، یا پورے ملک کی حاجت بن جائے کہ جواز بیع کا حکم نہ دینے میں سخت حرج و تنگی لازم آئے تو اس وقت حاجت کے پورے دائرہ اثر میں اس ضعیف روایت پر عمل جائز ہوگا اور ایسے حق یا منفعت کی بیع صحیح قرار دی جائے گی۔ ان تقریفات سے معلوم ہوا کہ:

* حق ابقاے اجارہ اور حق تصرف ظاہر الروایۃ کے مطابق مال نہیں کیوں کہ یہ حقوق غیر مادی اشیاء ہیں لہذا روایت اصول و ظواہر کے پیش نظر ان حقوق کی بیع ناجائز ہے۔

* ہاں! محترمہ امام محمد بن حسن شیبانی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی روایت نوادر پر یہ حقوق بھی مال ہیں کیوں کہ اس روایت کی بنا پر جو بھی شئی مملوک ہونے کی صالح ہو وہ مال کے مفہوم میں شامل ہے اور یہی وجہ ہے کہ علامہ قسطلانی نے اس سے منافع کے مال ہونے کا نتیجہ اخذ کیا۔ لہذا تا دہر الروایۃ کی بنا پر حق ابقاے اجارہ اور حق تصرف کی بیع جائز ہوگی۔ لیکن عمل اور فتویٰ ظاہر الروایۃ پر ہوتا ہے اس لیے اس کا حکم عام تمام حقوق کی طرح سے ان دونوں حقوق کو بھی شامل ہے لہذا دیگر حقوق کی طرح سے ان دونوں حقوق کی بیع بھی ناجائز ہے۔

یہ اصل حکم ہے جو حالات زمانہ کے پیش نظر اب رخصت کا متقاضی ہے۔

آج یہ بات مسلمات سے ہو چکی ہے کہ دنیا کے بڑے بڑے شہروں میں بالخصوص ہندو پاک میں حق غلو (حق ابقاے اجارہ) اور حق تصرف کی خرید و فروخت کا رواج ہو چکا ہے اور دیگر اقوام عالم کے ساتھ مسلمانوں کا بھی اس پر تعامل ہے، ساتھ ہی یہ امر بھی جیسا کہ سوال نامہ میں ہے۔ قابل اکتنا بلکہ لائق قبول ہے کہ:

”دوائی اجارہ آج کے زمانے میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے

اگر آج یہ اجارہ سے منسوخ کر دیے جائیں تو کروڑوں بلکہ اربوں، مکھڑوں انسان سخت حرج و ضرر کا شکار ہوں گے اور بے شمار انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں گی۔

اس واقعہ کے پیش نظر میرے خیال میں یہ اجارہ اپنے لازمہ یعنی بیع حق غلو کے ساتھ "حاجت شدیدہ و مہولہ ضرورت" کی حد تک پہنچ چکا ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ایک مقام پر سیدنا علی حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

"پانچ چیزیں ہیں جن کے حفظ کو اقامت شرع الہیہ ہے۔ دین و عقل و نسب و نفس و مال۔

اب اگر فعل ان میں کسی کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے یہ فوت یا قریب فوت ہو تو یہ موقوفہ ضرورت ہے، اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں لائق مشقت و ضرر و حرج و تو حاجت، جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں، ابتدا و زما تہ رسالت علی صاحبہا افضل الصلاۃ و الخیرۃ میں ان مبارک و مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا۔ ام المؤمنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: والبیوت یومثل لیس فیہا مصابیح، رواہ الشیخان۔ مگر عامہ کے لیے گھر میں روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت و حرج ہے۔ (جلد دوم نصف آخر ص ۱۹۹)

اس اقتباس کی روشنی کچھ ہمارے اس مسئلے پر بھی پڑتی ہے۔ آج کی موجودہ موسائے دور تمدن میں اگر مکان و مکان پر پائل و چھت کے لیے موقوف علیہ نہ مانے جائیں تو کبھی کم از کم ان کے بغیر مشقت و ضرر و حرج ضرور ہے اور یقیناً ان کی حاجت چراغ و روشنی کی حاجت سے زیادہ شدیدہ ہے اور ان کے فقدان کا ضرر چراغ کے فقدان کے ضرر سے بہت زیادہ ہے اس لیے فقہ کی اصطلاح میں بیع غلو۔ جو دوائی تصرف کا ذریعہ ہے۔ خاص خاص علاقوں میں انسان کی شدیدہ حاجت ہے۔ حاصل یہ کہ بیع غلو آج کے زمانے میں "حاجت شدیدہ" بھی ہے اور اس پر "تعاہل عام" بھی، اور ان دونوں کا اصل حکم پر بڑا گہرا اثر پڑتا ہے۔

حاجت شدیدہ کا اثر: - حاجت شدیدہ کا اثر تو یہ ہے کہ اصل حکم ہی تبدیل ہو جاتا ہے جیسے اجارہ، بیع مسلم، بیع اصطناع اصلاۃ ناجائز ہیں کیوں کہ اجارہ نام ہے "بیع منافع" کا، اور بیع منافع ناجائز ہے، کیوں کہ منافع مال نہیں۔ اور بیع مسلم میں معدوم کی بیع ہوتی ہے جو جاحشہ ناجائز ہے۔ یہی حال عقد اصطناع کا بھی ہے مگر یہ سارے عقود ایہہ حاجت شدیدہ و ناجائز ہیں ہی سو دین قرض لینا حرام ہے مگر حاجت کی وجہ سے قرض لینے کی اجازت ہے۔ ان کے علاوہ بھی کثیر مسائل و جزئیات کتب فقہ کے مختلف ابواب میں ملتے ہیں جن سے یہ شہادت فراہم ہوتی ہے کہ حاجت کی وجہ سے اصل حکم بدل جاتا ہے مثلاً اصل حکم ناجائز ہوتا ہے تو حاجت کی وجہ سے وہ جائز ہو جاتا ہے، یہ الگ بات ہے کہ کبھی وہ حاجت درجہ ضرورت میں ہوتی ہے اور کبھی درجہ ضرورت میں نہیں ہوتی۔ اشیاء کے درجہ ذیل اقتباس سے اس بات کی مزید وضاحت ہوگی، عبارت یہ ہے:

القاعدة السادسة من الحامسة: الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة كانت أو خاصة، ولهذا جازت الإحالة على خلاف القياس للمحاجة..... ومنها ضمان الدرك جواز على خلاف القياس، ومن ذلك جواز السلم على خلاف القياس، لكونه بيع المعدوم دفعًا لحاجة المفلتس، و منها جواز الاستصناع للمحاجة، ودخول الحمام مع جهالة مكانه فيها، وما يستعمله من مائها، و ضرورة السفر، ومنها الإفتاء بضعة بيع الوفاء، حين كثر الدين على أهل بخاری، وهكذا بمصر، وقد

سموہ بیع الأمانة ، وفي الفقيه و النجاة : يجوز للمحتاج الاستراض بالربح . انتهى (الأشياء والظواهر ص ۲۶۷ ، ج ۱ ، القاعدة الخامسة من الفن الأول ، كراچی ، پاکستان / ص ۲۹۳ ، ۲۹۴ ، ج ۱ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان / و ص ۱۱۵ ، نول کشور)۔
لہذا یوجد عادت حق غلو وحق تصرف کی فتح وشرایک اجازت ہوگی۔

عرف و تعامل کا اثر:۔ اور تعامل و عرف عام کی وجہ سے تغیر حکم تو نہیں ہوتا لیکن اس کے عموم میں تفصیل ضرور ہوتی ہے، لہذا اگر کوئی ظاہر الروایہ کے مطابق جملہ حقوق و منافع کی فتح ناجائز ہے لیکن یوجد عرف و تعامل حق غلو وحق تصرف کی فتح جائز ہوتی چاہیے۔

اب اگر اس تعامل کو عام تسلیم کیا جائے تو ان حقوق کی فتح کے جواز کا یہ حکم عمومی ہوگا اور اگر تعامل کو عام نہ مانا جائے، خاص ہی مانا جائے تو یہ حکم جواز صرف ان بلاد کے لیے خاص ہوگا جہاں یہ عرف و تعامل تحقق ہے، خاتم الحنفیین حضرت علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خصوص میں اپنے رسالہ نشر العرف میں بڑی اچھی تحقیق فرمائی ہے۔ اس کے چند اقتباسات یہ ہیں:

فإن قلت: إذا كان على المفتي اتباع العرف و إن خالف المنصوص عليه في كتب فظاهر الرواية، فهل هنا فرق بين العرف العام و العرف الخاص كما في القسم الأول و هو ما خالف فيه العرف النص الشرعي؟

قلت: لا فرق بينهما هنا إلا من جهة أن العرف العام ثبت به الحكم العام و العرف الخاص ثبت به الحكم الخاص، و حاصله أن حكم العرف ثبت على أهله عامًا أو خاصًا فالعرف العام في سائر البلاد يثبت حكمه على أهل سائر البلاد، و الخاص في بلدة واحدة يثبت حكمه على تلك البلدة فقط. و لهذا قال العلامة السيد أحمد الحموي في حاشيته على الأشباه ما نصه: قوله: الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص "يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص". (مسائل ابن عابدین ص ۱۳۱، ج ۲)

فلهذا القول و نحوها دالة على اعتبار العرف الخاص و أن خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النص الشرعي كما قدمناه. (أيضًا ص ۱۳۳، ج ۲)

و أما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما ملئ عليه أصحاب المتن و الشروح و الفتاوى في الفروع التي ذكرناها و غيرها و شمل العرف الخاص القديم و الحداث كالعرف العام. (أيضًا ص ۱۳۳، ج ۲)

اعلم أن كلا من العرف العام و الخاص إنما يعتبر إذا كان شائعًا بين أهله يعرفه جميعهم..... فكل منهما لا يكون عامًا تبني الأحكام عليه حتى يكون شائعًا مستفيضًا بين جميع أهله.

ملخصًا. (أيضًا ص ۱۳۴، ج ۲)
اشاہ میں ہے: "قال في البرازية معربًا إلى الإمام البخاري الذي حتم به الفقه: الحكم العام

لا یشیت بالعرف الخاص، وقیل: یشیت. اه. (ص ۱۲۴، القاعدة السادسة، نول کشور)

اس کے تحت علامہ حموی فرماتے ہیں: (قوله: المحکم العام لا یشیت بالعرف الخاص) بفہم منہ أن المحکم الخاص یشیت بالعرف الخاص. اه. (غمر العیون علی الأشیاء ص ۱۲۴، نول کشور)

مسئلہ غلو میں اپنے بعض علما مثلاً علامہ عبدالرحمن آفندی رحمۃ اللہ علیہ نے عرف خاص کا اعتبار کر کے جواز کا حکم دیا تھا اور اسے بہت سے محققین نے یہ فرما کر رد کر دیا کہ أن الظہر عدم اعتبار العرف الخاص. عرف خاص کا اعتبار نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ عرف خاص سے حکم عام کا ثبوت نہ ہوگا اور اسی سلسلے میں عرف خاص غیر معتبر ہے، اس کی دلیل یہ ہے کہ غلو کے جواز کے قائل علما نے عرف خاص سے حکم عام کا اثبات کیا تھا جیسا کہ شامی جلد خاص کی اس عبارت سے عیاں ہے:

"وفي فتاوی العلامة المحقق عبد الرحمن آفندي العمادي مفتي دمشق جواباً لسؤال عن الغلو المتعارف بما حاصله أن المحکم العام قد یشیت بالعرف الخاص عند بعض العلماء كالنسفي وغيره إلخ (ص ۱۸، کتاب الإجارة)

اس لیے حضرت علامہ شامی کی یہ تحقیق اپنی جگہ مسلم ہے کہ عرف خاص سے حکم خاص کا اور عرف عام سے حکم عام کا ثبوت ہوگا۔ الغرض "حق اہلے اجارہ" کی فتح بوجہ حاجت جائز ہو، یا بوجہ عرف و تعامل، بہر حال جب فتح جائز ہے تو "بدل غلو" اسی فتح کا دام ہوا، لہذا اگر عاقدین "حق اہلے اجارہ" کی فتح کا معاملہ کریں تو بدل غلو اس کا دام ہو کر جائز ہونا چاہیے تھا۔

مواجر کے ساتھ حق تصرف کی بیع: یہ گفتگو آخر (مالک وکان) کے سوا دوسرے لوگوں کے ہاتھ حق غلو و حق تصرف کی فتح کے سلسلے میں بھی اب سوال یہ ہے کہ کرایہ دار کو شئی مستاجر میں تصرف کا جو حق حاصل ہے وہ حق اگر خود مواجر کے ہاتھ بیچے تو اس کا حکم کیا ہوگا؟

بادی النظر میں اس کا بھی سیدھا سا جواب تو یہی ہے کہ ظاہر الروایہ کے مطابق یہ فتح بھی ناجائز ہے اور نادر الروایہ کے مطابق بوجہ تعامل و حاجت جائز ہے۔ لیکن اس بے بضاعت کے خیال میں خاص اس فتح کے جواز کے لیے تعامل یا حاجت کا سہارا لینے کی حاجت نہیں کیوں کہ اصل مذہب کے مطابق بھی یہ فتح جائز قرار پاتی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ کرایہ دار کو شئی مستاجر حق غلو کے ساتھ اجارہ پر دینے کی وجہ سے اس سے مالک کی ولایت تصرف ختم ہو گئی تھی اور اس خریداری سے مقصود اسی ولایت تصرف کا حصول ہے اور یہ مقصد شرع میں اتنا اہم ہے کہ اس کی وجہ سے فتح باطل بھی صحیح و درست قرار پاتی ہے۔ اس کی دلیل فقہ کا یہ مسئلہ ہے کہ مضارب نے رب المال کے ہاتھ کوئی کپڑا بیچا تو یہ فتح امام زفر بن ابیہذیل رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے نزدیک باطل، اور امام غلاشہ کے نزدیک صحیح ہے۔ حضرت امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ رب المال نے اپنے مال کے بدلے اپنی مال خرید اور یہ باطل ہے۔ مگر امام غلاشہ فرماتے ہیں کہ اس فتح سے یہ فائدہ مطلوب ہے کہ مال کو مضارب کے حوالہ کر دینے کی وجہ سے اس سے رب المال کی جو ولایت تصرف منقطع ہو گئی ہے وہ اسے دوبارہ حاصل ہو جائے اور فتح کا انعقاد فائدہ کے تابع ہوتا ہے اس لیے یہ فتح درست ہے۔ ہدایہ میں ہے: قال: (أي محمد في الجامع الصغير، كذا في العيني)

● وإذا كان مع المضارب عشرة دراهم بالنصف فاشترى ثوبًا بعشرة و باعه من رب المال بخمسة عشر فإنه يبيعه مزاحمة بآلتي عشر و نصف. لأن هذا البيع وإن قضي بجوازه عندنا عند عدم الربح ———— خلافاً لغير رحمہ اللہ تعالیٰ. مع أنه اشترى ماله بماله لمافيہ من استفادة ولاية التصرف وهو مقصود والانعقاد يتبع الفائدة ———— ففيه شبهة العدم، ألا ترى أنه وكيل منه في البيع الأول من وجه فاعتبر البيع الثاني عقدًا في حق نصف الربح اهـ. (ص ۵۷، ج ۳، باب المزابحة و التولية، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

● وجه قول زفر أن البيع مبادلة المال بالمال وهو وإنما يتحقق بمال غيره لا بمال نفسه فلا يكون البيع موجودًا، ووجه الجواز عندنا اشتماله على الفائدة فإن فيه استفادة ولاية التصرف لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه فبالشراء من المضارب يحصل له ولاية التصرف وهو مقصود. وإذا كانت مشتتملاً على الفائدة يتعقد لأن الانعقاد يتبع الفائدة. (عناية ص ۱۳۰، ج ۶)

● (قوله لمافيہ من استفادة ولاية التصرف) لأن بالتسليم إلى المضارب انقطعت ولاية رب المال عن ماله في التصرف فيه وبالشراء عن المضارب يحصل له ولاية التصرف. وذكر الإمام التمر تاشي رحمه الله: لو صار مال المضاربة جارية ليس لرب المال أن يطأها وإن لم يكن فيها ربح لأن للمضارب حق التصرف، ألا ترى أن رب المال لا يملك بيعها وأحاله إلى الإيصاح (قوله: والانعقاد يتبع الفائدة) ألا ترى أنه إذا جمع بين عبده و عبد غيره فاشترىهما صفقة واحدة جاز البيع فبهما ودخل عبده في شرائه لفائدة انقسام الثمن ثم يخرج فكلتلك ههنا يجوز البيع بين رب المال و مضاربه لفائدة استفادة ولاية التصرف (كفاية ص ۱۳۱، ج ۶)

یہاں سے ثابت ہو گیا کہ مالک کے ہاتھ کرایہ دار کے ذریعہ حق تصرف کی فتح درست ہے کہ اس سے مالک کو تصرف کی کھوئی ہوئی ولایت دوبارہ حاصل ہو جاتی ہے۔

لیکن اس دلیل سے صرف مالک کے ہاتھ فتح کا جواز ثابت ہوتا ہے۔

اور اگر کرایہ دار یہ حق غلو و حق تصرف غیر مالک کے ہاتھ فروخت کرے تو اس کے جواز کے لیے حاجت و تعامل کا تحقق ضروری ہوگا۔ اور کیا غیر مالک کے ہاتھ ان حقوق کی فتح کے لیے حاجت تحقق ہے؟ یہ قابل غور ہے اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ کرایہ دار نے جس حق کے حصول کے لیے مالک کو بدل غلو دیا ہے وہی حق اب دوسرے کرایہ دار کو سپرد کر رہا ہے تو اسے اس کا دام لینے کی اجازت ہونی چاہیے کیوں کہ مفت میں دینے کی صورت میں یہ اس غلطی رقم سے محروم ہو جائے گا جو مالک کو بدل غلو کے نام پر دے چکا ہے جو بلاشبہ اس کے لیے شدید مالی ضرر و حرج کا باعث ہے۔

اب تک کی گفتگو کا تعلق حقوق کی فتح سے تھا جو اصلۃً ناجائز اور بوجہ حاجت شدیدہ و عرف و تعامل جائز ہے۔ اب ہم اس حیثیت سے گفتگو کریں گے کہ صلح یا دست برداری کی شرعی حیثیت کیا ہے۔

مال کے بدلے صلح عن الحق کی بحث: ————— صلح عن الحق سے مراد مال کے بدلے حق غلو و حق

تصرف سے دست برداری ہے۔

”با معاوضہ دست برداری“ کا دائرہ خلع سے بہت زیادہ وسیع ہے کہ اس کے لیے خلع کی طرح قیود و شرائط نہیں اس لیے اب ہم اس رخ سے غور کرتے ہیں کہ دست برداری کے نقطہ نظر سے بھی حق خلوع و حق تصرف کا معاوضہ لینے کی گنجائش ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں تحقیق یہ ہے کہ ”با معاوضہ حق سے دست برداری“ کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ حق از قسم حال ہو، بلکہ صرف یہ کافی ہے کہ وہ اصلہ ثابت ہو۔ اس کی قدر سے تفصیل یہ ہے۔

حق کے اقسام و احکام: - حق کے دو بنیادی اقسام ہیں حق ثابت، حق مجرد۔
ان حقوق کی تعریف اور تعارف کے سلسلے میں فقہاء کی تعبیرات الگ الگ ہیں گو کہ مفہوم کے لحاظ سے سب متحد ہیں ہم یہاں ساری ہی تعبیرات کو جمع کر دیتے ہیں تاکہ حق کا چہرہ اچھی طرح بے نقاب ہو کر سامنے آ جائے۔

*** حق ثابت:** - وہ حق ہے جو محل میں متقرر ہو۔

***** اصلہ ثابت ہو، محض رفع ضرر کے لیے اس کا ثبوت نہ ہو۔

***** صاحب حق کی ملک ہو۔

***** صلح کی وجہ سے جس کے محل میں تغیر پیدا ہو جائے۔

یہ تعریف نہیں، ایک پہچان ہے جیسے حق نکاح، حق رقب، حق قصاص وغیرہ۔

حق نکاح میں شوہر کو عورت پر ملک استمتاع حاصل ہوتا ہے اور حق رقب میں آقا کو غلام پر ملک عین۔ اور حق قصاص میں ولی مقتول قاتل کے نفس کا مالک ہوتا ہے اور یہ تمام حقوق اپنے اپنے محل یعنی زوجہ، رقیق، اور نفس قاتل میں اصلہ ثابت و متقرر ہیں، ساتھ ہی ”محل“ صلح کی وجہ سے متغیر بھی ہو جاتا ہے۔ مثلاً زوجہ اپنے شوہر سے مال کے بدلے میں صلح کر لے یعنی شوہر مال لے کر اپنے حق استمتاع سے طلاق کے ذریعہ دست کش ہو جائے، بالفاظ دیگر خلع کر لے تو اب وہ عورت خلع کرنے والے شوہر کے لیے حلال نہ رہی جب کہ پہلے حلال تھی۔ رقیق سے اس کا آقا مال کے بدلے صلح کر لے بالفاظ دیگر عقد کتابت کر لے تو وہ اپنے آقا کے قبضہ و تصرف سے آزاد ہو جاتا ہے جب کہ پہلے اس کے قبضہ و تصرف میں تھا یہی وجہ ہے کہ وکالت بخل خلع نہیں رہتا جب کہ پہلے تھا، اور قصاص میں صلح کے بعد قاتل معصوم الدم ہو جاتا ہے حالانکہ پہلے مباح الدم تھا۔

*** حق مجرود:** - وہ حق ہے جو محل میں متقرر نہ ہو۔

***** جس کا ثبوت اصلہ نہ ہو، بلکہ محض رفع ضرر کے لیے ہو۔

***** اور صلح کی وجہ سے جس کے محل میں تغیر و تبدل نہ پیدا ہو۔

***** صاحب حق اس کا مالک نہ ہو بلکہ اسے محل پر صرف ولایت تملک حاصل ہو۔

جیسے حق شفعہ کہ یہ ”ولایت تملک“ سے عبارت ہے جو شفعہ کے ساتھ قائم ہے اور محل مثلاً ”دار مشفوعہ“ میں اس ولایت کا کوئی اثر نہیں، نہ ہی اس سے اس ولایت کا کوئی تعلق ہے، نیز یہ ولایت شفیع سے منسلک ہو کر کہیں اور منتقل بھی نہیں ہو سکتی۔ اور جیسے ”تخیر و کا حق خیار“ یعنی جس عورت کو قاضی نے یہ اختیار دیا ہو کہ وہ اپنے نفس یا شوہر کو اختیار کر لے خواہ یہ اختیار اسے بلوغ کی وجہ سے ملا ہو یا حق کی وجہ سے، یا کسی اور وجہ سے، بہر حال یہ خیار بھی محل یعنی عقد نکاح میں متقرر یا

ثابت نہیں بلکہ صاحب حق یعنی مختار کے ساتھ ہی قائم ہے کہ خیاردل کی مشیت و ارادہ کو کہتے ہیں اور یہ بھی قابل انکار و انتقال نہیں۔ بلکہ حق شفعہ بھی ایک طرح کا حق خیاری ہے کہ شفعہ کو اختیار دیا گیا ہے کہ چاہے تو معنی کو خرید لے اور چاہے نہ تو چھوڑ دے۔ ہدایہ میں ہے:

أَنْ الْحَيَارَ لَيْسَ إِلَّا مَشِيَّةً وَ إِرَادَةً وَ لَا يَنْصَوِّرُ انْتِقَالَهُ اهـ۔ (ص ۱۶، ج ۳، مجلس برکات، اشرافی، مبارک پور)

یوں ہی شفعہ اگر مشتری سے صلح کر کے حق شفعہ سے دست کش ہو جائے تو صلح میں اس کے باعث کوئی تغیر نہ واقع ہوگا کہ صلح سے پہلے بھی شفعہ کا مملوک نہ تھا، اور اب صلح کے بعد بھی اس کا مملوک نہیں۔ یہی حال خیاری کا بھی ہے کہ عورت اپنے نفس کو اختیار کرے یا شوہر کو بہر حال نفس عقد پر اس کا کوئی اثر نہ پڑے گا، بلکہ دیگر خاص اس اختیار کی وجہ سے عقد نکاح میں کوئی تغیر نہ پیدا ہوگا بلکہ نکاح علی حالہ باقی رہے گا، ہاں عورت کے اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں قاضی نکاح کو فسخ کر دے گا مگر یہ فسخ قضاے قاضی سے ہوگا، عورت کے اپنے نفس کو اختیار کرنے کی وجہ سے نکاح از خود فسخ نہ ہوگا۔ مختصر یہ کہ:

* حق مجرد میں صاحب حق کو صرف خیاری تملک حاصل ہوتا ہے، ولایت ملک نہیں۔

* یہ حق قابل انتقال نہیں ہوتا کہ صاحب حق سے منتقل ہو کر دوسرے کا حق بن جائے۔

یہاں سے معلوم ہوا کہ ان حقوق کی مابیت الگ الگ ہے اور اسی وجہ سے ان کے احکام بھی الگ الگ ہیں۔

حق ثابت چوں کہ صاحب حق کی ملک ہوتا ہے اس لیے بطور صلح و دست برداری اس کا معاوضہ لینا جائز ہے بلکہ اگر یہ مال ہوتا تو اس کی بیع بھی جائز و درست ہوتی، مگر یہ مال نہیں، حق ہے جو منفعت کے قبیل سے ہے۔

اور **حق مجرود** چوں کہ صاحب حق کی ملک نہیں ہوتا اس لیے بطور صلح بھی اس کا معاوضہ لینا جائز نہیں، بلکہ اگر یہ حق قابل انتقال نہیں تو اس کا معاوضہ دینے والے کو اپنے مال کے بدلے میں کیا ملے گا؟ حتیٰ و حتیٰ اس حق سے پہلے بھی حتیٰ اور اب بھی رہے گی۔ اسی لیے فقہائے کرام نے صلح کے طور پر بھی اس حق کا معاوضہ لینا ناجائز قرار دیا ہے۔ اب جزئیات ملاحظہ فرمائیے۔

بدائع الصنائع فی ترتیب احکام الشرائع میں ہے: ولو صالح المشتري الشفع من الشفعة على مال لم يجز الصلح و لم يثبت العوض و بطل حق الشفعة. أما بطلان الصلح فلا نعدم ثبوت الحق في المحل لأن الثابت للشفيع حق التملك و أنه عبارة عن ولاية التملك و أنها معنى قائم بالشفيع فلم يصح الاعتياض عنه، فبطل الصلح ولم يجب العوض الخ (ص ۲۱، ج ۵، کتاب الشفعة) نیز اسی میں ہے:

و قوله (أي قول أبي يوسف) "حق الشفعة متعلق بالعين" ممنوع، بل لاحق في العين الخ (ص ۷، ج ۵، کتاب الشفعة)

ہدایہ میں ہے: وإن صالح من شفعته على عوض بطلت شفعته و رد العوض، لأن حق الشفعة ليس بحق متقرر في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه..... بخلاف

القصاص، لأنه حق متقرر، وبخلاف الطلاق والعنای لأنہ اعتیاض عن ملك في المحل، و نظيره إذا قال للمخيرة: اختارني بألف، أو قال العین لامرأته: اختاري ترك الفسخ بألف، فاختارت، سقط الخيار، ولا يثبت العوض له. (ص ۳۹۰، ج ۴، مجلس بركات، اشرفیه، مبارک پور) کفای میں ہے:

و نحن نقول مجرد الرأي والمشية لا يجري فيه الإرث لأنه لا يبقى بعد موته ليخلف الوارث فيه والثابت له بالشفعة مجرد المشية بين أن يأخذ أو يترك له. (ص ۳۳۹، ج ۸)

مما یس میں ہے: والفاصل بین المتقرر وغيره أن ما يتغير بالصلح عما كان قبله فهو متقرر، وغيره غير متقرر. واعتبر ذلك في الشفعة والقصاص، فإن نفس القاتل كانت مباحة في حق من له القصاص وبالصلح حصل له العصمة في دمه فكان حقاً متقررًا. وأما في الشفعة فإن المشتري يملك الدار قبل الصلح وبعده على وجه واحد فلم يكن حقاً متقررًا، وبخلاف الطلاق والعنای لأنه اعتیاض عن ملك في المحل. ونظيره إذا قال الزوج للمخيرة اختارني بألف، أو قال العین لامرأته: اختاري ترك الفسخ بألف فاختارت المخيرة الزوج وامرأة العین ترك الفسخ سقط الخيار ولا يثبت العوض لأنه مالک تضعها قبل اختيارها وبعده على وجه واحد فكان أخذ العوض أكل مال بالباطل وهو لا يجوز له. (ص ۲۲۴، ۲۲۵، ج ۹، اول باب ما يبطل به الشفعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان)

نیز مما یس میں ہے:

الثابت للشفيع حق أن يملك الخيار بين الأخذ والترك له. (ص ۳۳۹، ج ۸، باب ما يبطل به الشفعة)

کفای میں ہے:

وكذا القصاص لأنه ملك المحل في القتل ولهذا يتمكن من استيفائه بلا قضاء ورضاء فكان اعتیاضا عن ملك في المحل فيصح له.

نیز دای میں ہے:

(قوله: ليس بحق متقرر في المحل) ولا تعلق له بالمحل وإنما يظهر أثره في فعله والاعتیاض عن الفعل لا يصح له. (ص ۳۳۶، ج ۸)

اشیاء میں ہے:

وكذا يثبت عندما حق الزوجين في القصاص لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم "من ترك مالا وحقاً فلورثته" ولا شك أن القصاص حقه لأنه بدل نفسه فيستحقه جميع ورثته بحسب إرثهم كذا في شرح السراجية للسيد الشريف له. (ص ۵۵۸، كتاب الجنایات من الفن الثاني، نول کشور)

جہان میں ہے:

و اصل هذا أن القصاص حق لجميع الورثة وكذا الذبہ لہ۔ (ص ۵۵۶، ج ۴)
کفایت میں ہے۔

وفي المبسوط: ولكل وارث في دم العمد نصيبٌ بميزانه عندنا۔ (ص ۱۷۵، ج ۹)

ان حقوق کے مابین ایک تفصیلی فرق یہ ہے کہ حقوق بھروسہ اگر صاحب حق کچھ مال لے کر اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو رضا مندی کے ساتھ ہی اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور وہ مال کا مستحق نہیں رہ جاتا کہ جس حق کی وجہ سے وہ مال کا مستحق ہوتا وہ حق ہی ذرا ہوتا پھر اس کا عوض کیا؟ عوض تو معوض کا نائب ہوتا ہے اسی لیے عوض کے وجود تسلیم کو حکماً معوض کا وجود و تسلیم مانا جاتا ہے جیسا کہ چاہیہ میں ہے۔ و تسلیم العوض کنسليم المعوض لہ۔ (ص ۱۰، ج ۳)

بالفہم و فہم میں سمجھیے کہ جب صاحب حق مال کے بدلے اپنے حق سے دست برداری پر راضی ہے تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہ ہے کہ اسے حق نہ ملے یہاں کوئی ضرر نہیں ہے۔

یوں کہ اسے یہ حق ضروری کی وجہ سے ملا تھا، جب وہی یہاں معدوم ہے تو اس کے لیے حق ثابت ہی نہ ہوا، پھر یہ مال لے کر کس چیز سے دست بردار ہوگا۔ مثلاً:

● کوئی شخص اپنا مکان کسی اجنبی کے ہاتھ بیچ رہا ہے تو چڑی کو اصلاً اس معاملہ میں رکاوٹ پیدا کرنے کا کوئی حق نہیں کیوں کہ مالک مکان اپنی ملک میں جائز تصرف کرنے کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے تو اس میں کسی کو بھی مداخلت کا کیا حق؟ لیکن یہ ہونے والا تھا مالک مکان چڑی کے لیے نہایت ہوسکتا ہے تو شریعت نے اسی ضرر کو دور کرنے کے لیے چڑی کو یہ حق دیا کہ وہ اجنبی کے ہاتھ بیچ کا معاملہ ختم کر کے اسی طے شدہ دھرم پر مکان کو خود ہی خرید لے، فقہ کی اصطلاح میں اسے ”حق فسخ“ کہا جاتا ہے۔ اب یہ شخص خریداری کی پیشکش پر، یا خود سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروختگی پر رضا مند ہو جائے تو بظاہر یہ یہ سمجھا جائے گا کہ وہ اجنبی اس کے لیے ضرر کا باعث نہیں لہذا اس کے لیے حق فسخ ثابت نہ ہوگا، ساتھ ہی اس سے دست برداری کا یہ نہ کر کے مال لینا بھی جائز نہ ہوگا۔

● یہی حال خیانت پر ہو، خیانت پر لوگ کا بھی ہے کہ شوہر کی طرف سے کسی بھی بنا پر پائے جانے والے ضرر کے ازالہ کے لیے صلحیہ کو اپنے نفس کے اختیار کا حق ملا۔ یا تا بالغ، نابالغ کا نکاح باپ دادا کے علاوہ کسی دوسری نے کر دیا تو اس میں شفقت کی کمی کے سبب غیر مناسب رشتے کے انتخاب کا ضرر دور کرنے کے لیے بالغ ہونے کے وقت اسے رد کرنے کا اختیار نہیں ملا۔

● یا جیسے کوئی عورت اپنی باری کا حق، معاوضہ لے کر اپنی سو کن کو دینے پر راضی ہو جائے تو اسی علت کی بنا پر اس کا ”حق قسم“ (باری کا حق) ساقط ہو جاتا ہے اور ساتھ ہی طے شدہ معاوضہ سے بھی وہ محروم قرار پاتی ہے۔

اس کے برخلاف حقوق ثابت ہو کر وہ مال لے کر صاحب حق مال کے بدلے میں اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو وہ حق صرف اس معاہدہ کی بنا پر ساقط نہیں ہوتا، لہذا وہ طے شدہ مال کا حق دار ہوگا کہ اس کی رضا مال کی شرط کے ساتھ مشروط ہے اگر اس کا حق مفت میں ساقط ہو جائے تو بغیر صاحب حق کی رضا کے اس کے حق ثابت کا ابطال لازم آئے گا جو بالاتفاق ناجائز ہے۔ مثلاً:

● شہر کے لیے حق کفاح اصلہ ثابت ہے ایسا نہیں ہے کہ کسی ضرر کے دفاع کے پیش نظر اسے یہ حق ملے اور آپ اگر دوا مال کے بدلے میں اپنے اس حق سے دست بردار ہونے یعنی طلاق دینے پر راضی ہو جائے تو یہ رضا اس کے حق ثابت پر قطعی اثر انداز نہ ہوگی اس کی دلیل آیت طلع اور حدیث نبوی ہے۔

● اس کی دوسری مثال حق روق ہے، آقا کو اپنے ظام پر یہ حق اصلہ ثابت ہے، دوا اگر مال کے بدلے میں اس حق سے دست برداری کا معاہدہ کر لے تو اسے مال کا اتنا حق حاصل رہے گا کہ اس کا حق ثابت اس معاہدہ سے باطل نہ ہو، یہ بھی قرآن حکیم اور احادیث سے ثابت ہے مثلاً ارشاد باری ہے: فَكَفَّيْنَاهُمْ بِأَنْعَامٍ خَيْرًا بِمَا هُمْ فِيهَا

آیت کریمہ میں امر پر اسے تنبیہ ہے۔ (جایہ ص ۳۰۲، ج ۳)

ارشاد رسالت ہے: أَمَّا عَنْ كُتُبٍ عَلَى مِائَةِ دِينَارٍ فَأَدَاَهَا إِلَّا عَشْرَةَ دَنَانِيرٍ فَهُوَ عِدٌّ وَالْأَرْبَعَةُ وَالْفَارِغَةُ مِنَ الْحَاكِمِ مِنْ طَرِيقٍ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ (درابہ علی الہدیہ ص ۳۰۳، ج ۳)

نیز ارشاد رسالت ہے: الْمَكَاتِبُ عِدٌّ مَا بَقِيَ عَلَيْهِ فَرَمَ أَبُو دَاوُدَ مِنْ رِوَايَةِ عَمْرٍو بْنِ شُعَيْبٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ وَفِي الْمَوْطَأِ عَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ (درابہ ص ۳۰۴، ج ۳)

● قرآن مقدس میں اس کی ایک نظیر حق قصاص ہے کہ مقتول کا ولی مال کے بدلے میں اپنا حق چھوڑنے پر راضی ہو جائے تو اسے یہ مال لینا روا ہوگا، اگر صرف رضا سے حق ساقط ہو جائے تو معاوضہ ملتا۔ ارشاد باری ہے: فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدْلَى إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ (البقرة ۲-۱۷۸)

جایہ باب القصاص میں ہے:

وَلَا يَحِلُّ حَقُّ ثَلَاثٍ لِلزَّوْجَةِ يَحْرِي فِيهِ الْإِسْقَاطُ عَقْوًا، فَكُلُّهَا نَعْبُضًا لِاسْتِمَالِهِ عَلَى إِحْسَانِ الْأُولَادِ وَإِحْتِدَانِ الْفَانِلِ فَيَحُوزُ بِالْمَرْءِ عَصِي الْخ. (ص ۵۵۵، ج ۲، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)

● ایک شخص نے وصیت کی کہ میری وفات کے بعد میرا غلام فلاں کی خدمت کرے گا تو مومن لہ کے لیے اس وصیت کی جہ سے ابتدا الا حق خدمت ثابت ہوا اسے "تومنی لہ بالخدمۃ" کہتے ہیں دوا اگر وصیت سے اس حق کا معاوضہ کرے تو درست نہیں ہو جائے تو درست ہے ایسا ہی ہبوط سرفشی، روح شرح کفر، اور غفر الجمعین و القضا میں ہے۔ (حاشیہ التروی علی الشہادہ ص ۱۶۳، القاعدۃ الساریہ)

فانظر المحققین حضرت علامہ امان علی شاہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب رد المحتار میں ان مسائل پر اچھی روشنی ڈالی ہے۔ ہم یہاں اسی کے چند اقتباس پیش کرتے ہیں۔ وہ رقم طراز ہیں:

● وذاکر السیري عند قول الأشباه: "و یبغی أنه لو نزل له و فعض المبلغ، ثم أراد الرجوع علیه لایملك ثالث" فقال: أی علی وجه إسقاط الحق إلحاقه بالوصية بالخدمة والصلح عن الألف علی خمس مائة فإنهم قالوا: يجوز أخذ العوض علی وجه الإسقاط للمحق.

● و بزيادة ما می حرارة الأكمل: وإن مات العبد الموصی بخدمته بعد ما فعض الموصی لہ بدل الصلح فهو حاکم الله. فیه دلالة علی أنه لا رجوع علی التناول، وهذا الوجه هو الذي يعطى به

القلب لغیرہ اھ۔ کلام البیرونی۔ ثم استشكل ذلك بما مر من عدم جواز الصلح عن حق الشفعة والقسم فإنه يمنع جواز أخذ العوض هنا، ثم قال: والمائل أن يقول هذا حق جعله الشرع لدفع الضرر، وقل ذلك حق فيه صلة ولا يجمع بينهما فافترقا، وهو الذي يظهر، اھ۔

و حاصله: أن ثبوت حق الشفعة للشفيع وحق القسم للزوجة وكذا حق الخیار في النكاح للمختارة إنما هو لدفع الضرر عن الشفيع والرافة، وما ثبت لذلك لا يصح الصلح عنه، لأن صاحب الحق لما رضي علم أنه لا يتضرر بذلك فلا يستحق شيئاً، أما حق الموصى له بالخدمة، فليس كذلك، بل ثبت له على وجه البر والصلة فيكون ثابتاً له أصالة فيصح الصلح عنه إذا نزل عنه لغيره، و مثله ما مر عن الأشياء من حق القصاص والنكاح والرق حيث صح الاعتياض عنه، لأنه ثابت لصاحبه أصالة، لا على وجه رفع الضرر عن صاحبه، ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ثبت له الحق فيه بقرار القاضي على وجه الأصالة لا على وجه رفع الضرر، فالحاقها بحق الموصى له بالخدمة، وحق القصاص وما بعده أولى من إلحاقها بحق الشفعة والقسم وهذا كلام وجيه لا يخفى على نبيه.

● وبالجملة فالمسألة ظنية، والظائر متشابهة وللمبحث فيها مجال وإن كان الأظهر فيها ما قلنا.

ان ماہرث سے یہ ضابطہ متعین ہوا کہ

☆ جو حق اصالتاً ثابت ہوا اس کے بدلے میں مال لے کر اس سے دست برداری جائز ہے۔

☆ اور جو حق نقل کسی سے ضرر دور کرنے کے لیے ثابت ہوا اس کے بدلے میں مال لے کر اس سے دست برداری جائز نہیں ہے۔ مگر یہ کہ حقوق مجرودہ کا معاوضہ اسقاطاً جائز ہے اور حقوق ثابتہ کو مکدہ کا معاوضہ اسقاطاً جائز و درست ہے۔

حق ابقایہ اجارہ اور حق تصرف حق ثبوت ہیں یا حق مجرودہ اس تفصیل کی روشنی میں اب میں غور کرتا چاہیے کہ حق ابقایہ اجارہ اور حق تصرف ان اقسام میں سے کس قسم میں داخل ہیں۔

کرایہ دار کو حق ثبوت میں تصرف کا حق اصالتاً وابتداءً حاصل ہوتا ہے کہ یہی عقد اجارہ کا موجب و مقتضی ہے، ایسا نہیں کہ اس کی ذات سے محض کسی ضرر کے ازالہ کے لیے یہ حق ثابت ہو، یہی وجہ ہے کہ اگر کرایہ دار کرایے کے مکان یا مکان میں خود درو کر دوسرے کو سکونت یا تہارت کے لیے بطور اجارہ دے دے تو اس کا اپنا حق تصرف ختم نہیں ہوتا اور بطور اجارہ اس حق کا معاوضہ لینا جائز ہوتا ہے، حالانکہ اگر یہ حق اسے محض رفع ضرر کے لیے ثابت ہوتا تو دوسرے کو دینے کی صورت میں اس کا یہ حق باطل ہو جاتا چاہیے کوئی عورت اپنی باری کا حق اپنی سوکن کو دے دے تو اس کا یہ حق باطل ہو جاتا ہے اس لیے کرایہ دار کا حق تصرف حقوق ثابتہ کو مکدہ سے ہوا۔

اور رابطہ اجارہ اسی حق تصرف کا ایک وصف مرغوب ہے کہ اسی وصف کی وجہ سے حق تصرف "وام" سے موصوف ہوتا ہے اور وصف ہی کا قیام ہی کے ساتھ ہی ہوتا ہے جیسے عرض کا قیام جو ہر کے ساتھ ہوتا ہے۔ ہاں میں ہے:

لأن وصف الشيء بيقوم به لا بنفسه اھ۔ (ص ۶۰، ج ۳، آخر باب المراءحة والتولية)

اسے یوں کہیے کہ اجارہ یا قودت مقررہ کے لیے ہوگا یا مدت مقررہ کے لیے۔ اگر مدت مقررہ مثلاً سال مقرر ہو تو ایک

سال پورا ہوتے ہی شیئی مستاجر سے کرایہ دار کا حق تصرف ختم ہو جائے گا اور اگر اجارہ کی مدت بھول ہو تو یہ اجارہ صرف ایک ماہ کے لیے معتقد ہوگا اور ایک ماہ پورا ہوتے ہی اس کا حق تصرف ختم ہو جائے گا لیکن اگر اسے حق ابقاے اجارہ حاصل ہو تو اس کی وجہ سے اس کا یہ حق تصرف ایک ماہ اور ایک سال سے بڑھ کر دوائی ہو جائے گا تو دواوم وبقا کا یہ وصف حق تصرف کے ساتھ ہی پایا گیا مگر اس کی وجہ سے اس حق کی عمر بے بقا حیات جاوداں میں تبدیل ہو گئی۔ اس سے صاف عیاں ہے کہ ایک ماہ یا ایک سال کے بعد کرایہ دار کو ابقاے اجارہ کا جو حق ملا وہ حق تصرف کے ساتھ ملا تو اس انضمام کے باعث یہ حق ابقا بھی حق ثابت و مؤکد ہوا۔

لفظ دیگر ابقاے اجارہ کا اصل مقصود دوائی طور پر شیئی مستاجر سے انتفاع ہے گو کہ اس میں رفع ضرر بھی پایا جاتا ہے۔ مستاجر حق تصرف کے ساتھ ساتھ حق ابقا کا بھی مالک ہوتا ہے اور یہ حق بھی محل یعنی شیئی مستاجر میں ثابت و متکرر ہے، ایسا نہیں کہ مستاجر کو اس پر شخص حق تملک حاصل ہو جو خیار سے عبارت ہے۔ تو یہ حق انفرادی طور پر بھی حقوق ثابتہ سے ہی ہے۔

ایک مناسب توجیہ: پگڑی حقوق ثابتہ کا معاوضہ ہے، اس کی ایک مناسب توجیہ اس کی پروف ریڈنگ کے دوران شب چار شنبہ ۲۳ رمضان المبارک ۱۳۲۷ھ مطابق ۱۷ اکتوبر ۲۰۰۶ء کو یہ سمجھ میں آئی کہ مالک کو اپنی دکان وغیرہ کے ساتھ بہت سے حقوق حاصل ہوتے ہیں مثلاً حق اجارہ، حق وصیت، حق وقف، حق بیع، حق سکونت۔ اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے حق میراث وغیرہ، لیکن دکان کو اجارہ پر دینے اور پگڑی لینے کے بعد حق اجارہ کے سوا دوسرے تمام حقوق کرایہ دار کو حاصل ہوتے ہیں جس کا سبب یہ ہے کہ اُن حقوق کے عوض یہ کرایہ دار سے پگڑی یا بدلہ خلو کے نام پر لے لی رقم لے چکا ہوتا ہے۔ اور صرف اجارے کا ایک حق اس کے پاس ہوتا ہے جس کی وجہ سے وہ ماہ بامہ اپنی دکان، مکان وغیرہ کا کرایہ وصول کرتا ہے اس حیثیت سے دیکھا جائے تو دواوی اجارہ صرف اپنے لفظ کے لحاظ سے وصف ہے ورنہ حقیقت کے لحاظ سے یہ کثیر حقوق ثابتہ و مؤکدہ کا مجموعہ ہے جن کا معاوضہ پگڑی ہے فللہ الحمد والمعنة۔

اس پر قدرے تفصیلی گفتگو ”جوابات“ میں ایک ناقابل حل اشکال کے حل میں آ رہی ہے۔

حاصل کام یہ کہ حق خلو یا حق ابقاے اجارہ حق ثابت اصلی ہے، یوں ہی حق تصرف بھی حق ثابت اصلی ہے۔ لہذا مالک کے لیے جائز ہے کہ حق خلو کا معاوضہ لے کر اس سے دست بردار ہو، یوں ہی مستاجر کے لیے بھی جائز ہے کہ دوسرے شخص کے لیے اس حق سے مال کے بدلے میں دست بردار ہو نیز یہ کہ حق تصرف کا معاوضہ مواجر سے لے کر کنارہ کش ہو جائے کہ حق ثابت سے با معاوضہ دست برداری اصل مذہب کے لحاظ سے جائز ہے گو کہ اس کا عرف و تعامل نہ ہو۔ رد المحتار میں ہے:

أن الجواز ليس مبنياً على اعتبار العرف الخاص، بل على ما ذكرنا من نظائره الدالة عليه و أن عدم جواز الاعتياض عن الحق ليس على إطلاقه. و رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار و التصرف، و عدم صحة الرجوع. اه. (ص ۱۵، ۱۶)

ہمیں علم ہے کہ عاقل بالغ مسلمان کے فعل کو ممکن حد تک صحت و سداد پر محمول کریں اس لیے دواوی اجارے کے معاہدے کے وقت قاعدین اگرچہ حق ابقاے اجارہ و حق تصرف کی بیع یا ان سے با معاوضہ دست برداری کا کوئی ذکر نہیں

کرتے تاہم جب یہاں بیع اور با معاوضہ دست برداری کا امکان شرعی موجود ہے تو ان کے معاملہ کو بیع یا با معاوضہ دست برداری پر محمول کر کے جائز ماننا چاہیے البتہ اس معاملہ کو بیع قرار دینے اور بدل غلو کو اس کا دام ماننے سے اصل مذہب سے عدول لازم آرہا ہے جب کہ صلح یا معاوضہ ماننے کی صورت میں یہ عدول لازم نہیں آتا اس لیے فریقین کا یہ معاملہ صلح یا معاوضہ ماننا چاہیے تاکہ ممکن حد تک ان کا معاملہ جائز و درست ہو اور اصل مذہب سے عدول بھی نہ لازم آئے۔ ان سب کے باوجود مناسب یہ ہے کہ فریقین اپنے طریق کار کو بدلیں اور پگڑی کے جواز کے حیلے اختیار کریں تاکہ جواز میں کوئی تاثر نہ رہے۔ بدل غلو کے جواز کے لیے شرعاً کچھ حیلے ممکن ہیں جن پر آسانی کے ساتھ عمل ہو سکتا ہے مگر اس کے لیے طریق کار میں کچھ ترمیم کرنی ہوگی جیسا کہ اس کی تفصیل آ رہی ہے۔ ان شاء اللہ تعالیٰ۔

پگڑی کے جواز کے حیلے

اب تک کے مباحث کی بنیاد اس بات پر تھی کہ لوگوں کے درمیان پگڑی کا معاملہ جس نوع پر طے پاتا ہے اس کے لحاظ سے یہ معاملہ یا تو بیع حقوق کا ہے، یا حقوق سے با معاوضہ دست برداری کا۔ اصل عقد میں اپنی طرف سے کسی ترمیم کا مشورہ نہیں دیا گیا ہے اور نہ ہی اس پر ان مسائل کی بنا رکھی گئی ہے۔ لیکن اب ہماری گفتگو کا محور صیغہ عقد کے لیے حیلے کی تلاش ہوگا۔ مطلب یہ ہے کہ اصل حکم شرع میں تخصیص و تفسیر کے بجائے نفس عقد میں ہی کچھ ایسی ترمیم یا تفسیر کروئی جائے جس کے باعث وہ عقد اصل مذہب کی رو سے ہی جائز و مباح قرار پائے اور یہاں ایسے شرعی حیلے ممکن ہیں۔ ہم یہاں ان میں سے صرف چند آسان و قابل عمل حیلے ذکر کرتے ہیں۔

(۱) زمین، یا مکان، یا دکان کو مقررہ کرایے کے بدلے میں اجارہ پر دے دے اور پگڑی کی جتنی رقم لینی ہو اتنی رقم کے بدلے میں اپنی کوئی معمولی چیز مثلاً قلم، پینسل، سوئی وغیرہ کرایہ دار کے ہاتھ بیچ دے۔ اور یہ بیع بطور ایجاب و قبول ہو، مثلاً مالک کہے کہ میں نے یہ سوئی تمھارے ہاتھ ایک لاکھ روپے میں بیچی اور دوسرا کہے کہ میں نے قبول کیا، یا خرید۔ پھر جب کبھی کرایہ دار، مالک کو شئی مستاجر واپس کرے، یا کسی اور کو کرایہ پر دے تو وہ بھی اسی طور پر اپنی کوئی چیز بیچ دے۔

اور بہتر یہ ہے کہ بائع وقت بیع یہ صراحت کر دے کہ یہ بیع اجارہ کے لیے شرط نہیں ہے البتہ وہ یہ چاہتا ہے کہ کوئی شخص میری یہ چیز اتنے دام کے بدلے میں خرید لے۔ اور اس کا بننے والا کرایہ دار اس کے جواب میں یہ کہہ دے کہ تمھاری خواہش ہے تو لاؤ میں ہی اتنے دام میں خرید لیتا ہوں۔

(۲) جب کسی مکان، دکان یا زمین کے اجارہ کا معاملہ ہو تو یہ کہہ دے کہ مثلاً دکان کے فلاں سمت کی ایک بالشت مربع زمین اتنے دام کے بدلے میں بیچنا چاہتا ہوں، اور اس کے سوا بقیہ حصہ مع عمارت کرایہ پر دینا چاہتا ہوں لیکن اجارہ کے لیے بیع، بیع یا بیع کے لیے اجارہ شرط نہیں ہے۔ اس کے جواب میں کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں ہی وہ زمین اتنے دام کے بدلے میں خرید لیتا ہوں، اور بقیہ کو اجارہ پر لے لیتا ہوں۔ پھر جب کبھی کرایہ دار کو اس کی حاجت پیش آئے تو وہ بھی ایسا ہی کرے۔

(۳-الف) معاملہ کسی عمارت کے اجارہ کا ہو تو یہ کہہ دے کہ زمین ماہانہ کرایہ پر دے دے اور عمارت کو یکے

مطلوبی کرایے کی شرط پر اجارہ پر دے اور یہ قطعی کرایہ اتنا ہی ملے کرے جتنا بکری کے طور پر لینا منظور ہو، یا اس کے برعکس کرے کہ عمارت کو ماہانہ کرایہ پر دے اور زمین کے لیے بکری کی مقدار رقم کے عوض ایک شت قطعی کرایہ پر دے۔
پھر کرایہ دار دوسرے کو کرایہ پر دیتا چاہے تو وہ بھی یہی طریقہ اختیار کرے۔ البتہ اس صورت میں کرایہ دار اس بات کا پابند ہوگا کہ وقت معاملہ اگر زمین و عمارت کے کرایے میں بازار بھاؤ کے لحاظ سے کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے تو یہ ماہانہ اور قطعی اتنا ہی کرایہ لے سکتا ہے جتنا اس نے دیا ہے یا اگر اضافہ ہو چکا ہے تو اضافہ کی مقدار یہ زیادہ کر سکتا ہے لیکن اس سے زیادہ نہیں لے سکتا۔ اور اگر اس سے زیادہ لینا چاہتا ہے تو زمین یا عمارت میں کسی حد پر تعمیر کا معمولی سا اضافہ کرے اور پھر اس کے بدلے میں جتنا اضافہ کرنا چاہے کرے۔ اشیاء میں ہے:

آخر ما استاجر بأكثر مما استاجر لا تطيب الزيادة له و يتصدق بها إلا في مساكين:

(۱) أن يوجر ما بخلاف حسن ما استاجر.

(۲) و أن يعمل بها عملاً كسند كما في الزيادة له. (ص ۳۸۸، ۳۸۹، ج ۲، قبیل کتاب الامانات، من الفن الثاني، کراچی، پاکستان، و ص ۴۹۶، نول کشور)
تو اجماع میں ہے:

في الخلاصة: آخر بأكثر مما استاجر تصدق بالفصل، إلا إذا أصلح فيها شيئاً، وفي المصيط:
فإن لم يزد في العار شيئاً ولا آخر معها شيئاً آخر من ماله يجوز عقد الإجارة عليه ولا تطيب له، وإن جفصها أو آخر مع ما استاجر شيئاً من ماله يجوز أن تعقد عليه الإجارة تطيب له الزيادة..... و
كذا كل عمل قائم، يعني: لأن الزيادة بمقابلة ما زاد من عنده حمله لأمره على الإصلاح كما في
المسوط له. (ص ۳۸۹، ج ۲، قبیل کتاب الامانات من الفن الثاني، کراچی، پاکستان، ص ۱۴۲،
۱۴۳، ج ۳، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، و ص ۴۹۶، نول کشور)
بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: مستاجر نے مکان یا دکان کو کرایہ پر دے دیا، اگر اسے ہی کرایہ پر دیا ہے جتنے میں خود لیا تھا، یا کم ہے، تب تو خیر، اور زائد پر دیا ہے تو جو کچھ زیادہ ہے اسے صدق کر دے، ہاں اگر مکان میں اصلاح کی ہو، اسے ٹھیک ٹھاک کیا ہو تو زائد کا صدق کرنا ضروری نہیں۔ یا کرایہ کی جنس بدل گئی مثلاً لیا تھا روپے پر، دیا ہوا شرفی پر، اب بھی زیادتی جائز ہے۔ اصلاح سے مراد یہ ہے کہ کوئی ایسا کام کرے جو عمارت کے ساتھ قائم ہو مثلاً پائسز کرائی، یا موٹر پر غوالی۔ مگر۔۔۔ (ص ۹۹، حصہ ۱۳)

ہاں اس صورت میں صحیح یہ ہوگی کہ کرایہ دار اجارہ فتح کر کے اصل مالک سے کچھ بھی پانے کا حق دار نہ ہوگا تو اس کا صل یہ ہے کہ زمین یا عمارت میں کوئی معمولی سا اضافہ کر کے اسے یا اپنی کوئی بھی معمولی سی چیز مالک کے ہاتھ خاطر تو وہ اس پر فروخت کر دے۔

(۳-ب) اور اگر معاملہ زمین کے اجارہ کا ہو تو زمین کی ایک حصین مقدار کو ایک شت قطعی کرایہ پر اور بقیہ کو ماہانہ کرایہ پر حسب تحصیل پالا دے اور کرایہ دار بھی اپنے مستاجر سے اسی انداز کا معاہدہ کرے۔

تیسرا باب - منتقلی نامہ کا معروضہ

اس امر پر تو سب کا اتفاق ہے کہ کرایہ دار دوسرے کو قرضی مدت پر (مثلاً دوکان) کرایہ پر دے سکتا ہے جیسا کہ ضمیمہ دوہار برکات میں اس کا ذکر ہو چکا۔ نیز یہاں شریعت میں ہے:

مسئلہ: دوکان یا مکان کو کرایہ پر لیا، اس میں خود بھی رہ سکتا ہے دوسرے کو بھی رکھ سکتا ہے۔ مدت بھی دوسرے کو رکھ سکتا ہے، کرایہ پر بھی، مگر چاہے مالک مکان یا دوکان نے کہہ دیا ہو کہ تم اس میں تنہا رہنا۔ (مسئلہ ۹۵، حصہ ۱۳)

البتہ قائل غور اس پر ہے کہ دوسرے مدت پر کے نام کرایہ داری منتقل کرنے کا اختیار قانونی طور پر اصل مالک کو ہی رہتا ہے، اور جب دوسرے مدت پر کے نام کرایہ داری منتقل کرتا ہے تو اس کے لیے اس سے اچھی خاصی رقم وصول کرتا ہے، اس رقم کی شریعی حیثیت کیا ہے؟

میری نگاہ میں یہ رقم رشوت معلوم ہوتی ہے، کیوں کہ یہ نہ کرایہ ہے نہ بھڑی۔ لہذا ایسے رقم لینا، دینا حرام و گناہ ہے۔ حضرت عہد اللہ بن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما بیان کرتے ہیں کہ: لعن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الزانی وشر الناس۔ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے رشوت دینے والے اور لینے والے دونوں پر لعنت فرمائی۔ (ابوداؤد، ابن ماجہ، ترمذی، احمد، نسائی)۔ (مشکوٰۃ المصابیح ص ۳۲۹، باب رزق المولا وادب الیائیم) البتہ اس کی ایاحت کے لیے چند ضلع جیسا کہ یہ ہے:

(۱) اپنی کوئی معمولی سی چیز مثلاً سوئی دوسرے کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر دے اور اس کا دام اتنا ہی طے کرے جتنا اس سے لینا چاہے یا کچھ کم پیش۔

(۲) منتقلی کی جو تحریر مرتب کی جاتی ہے اسے یہ کہہ کر بیچ دے کہ میں نے یہ منتقلی نامہ میرے ہاتھ اتنے روپے کے بدلے میں بیچا اور کرایہ دار اسے قبول کر لے۔

(۳) کرایہ دار یہ کہہ دے کہ میں نے تم کو اتنے مجھے کے لیے اتنے روپے میں بیچ کر تم اس وقت میں میرے لیے اپنے دخل سے منتقلی نامہ تیار کرو، یا کرو اور مالک اسے منظور کر لے۔

چوتھا باب - زر ضمانت کی حقیقت

زر ضمانت یعنی وہ ایسی کی شرط کے ساتھ منتقلی دی ہوئی رقم کی شریعی حیثیت کیا ہے؟ وہ کرایہ ہے یا قرض ہے یا دامن؟ ہمیں یہ حیثیت متعین کرنے کے لیے سب سے پہلے معاملات کے پس منظر کا جائزہ لینا ہوگا، وہ ایسی کی شرط کے ساتھ منتقلی رقم ملنے کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ:

* اسی رقم سے دوکان تعمیر ہو جائے۔ * طے شدہ کرایہ وصول ہوتا رہے۔

* کرایہ دار بھی دوکان خالی کر کے مالک کے حوالے کرنے کے بجائے دوسرے کو دے دے کیوں کہ اسے اس بات کا ارہوگا کہ دوسرے کو دوکان دینے کی صورت میں منتقلی دی ہوئی چوری رقم تہہ بہ تہہ ہو جائے گی اور مہلت کرایہ کی عدم ادائیگی کی صورت

میں مالک کو کرایہ کے لئے طے پاؤں جانے کا شرط نہیں رہے گا کیوں کہ وہ اسی مصلحتی رقم سے اپنے حق کی مقدار وضع کر لے گا۔
اس مصلحتی کا فائدہ دہا کر ایہ وار کو یہ مانتا ہے کہ مدت مقررہ سے پہلے مالک کی طرف سے مکان خالی کرانے کا اسے اندیشہ نہیں رہا تھا اور وہ مالک کی طرف سے ہر صورت میں مصلحتی ہو جاتا ہے۔

اس میں منظر کو سامنے رکھ کر غور کرنے سے عیاں ہوتا ہے کہ یہ مصلحتی رقم کرایہ نہیں ہو سکتی کیوں کہ کرایہ وہ مکان و املاک کرتے وقت واپس نہیں کیا جاتا، بلکہ وہ دیکر کرایہ اس شرط پر نہیں دیا جاتا کہ مکان و املاک ہو گا تو دیا ہو یا نہ کرایہ بھی واپس ہو گا، شریعت میں ایسی کوئی نظیر نہیں۔

دھن :- باقی اشعار میں درمضات کی حیثیت رہن کی معلوم ہوتی ہے کیوں کہ یہ رقم مالک کے حق مافی کے حصول یعنی مکان کی اپنے شرائط کے ساتھ واپس اور کرایہ کے لئے رہنے کا مفید ہے یا ان مقاصد کے لئے وہ رقم مالک کے پاس مہیوں ہے اور رہن کا مفہوم بھی یہی ہے کہ کسی چیز کو اپنے پاس اس لئے روک لیا جائے کہ اس کے ذریعہ اپنے حق مافی کا حصول ممکن ہو جائے۔ درمضات رہن ہے:

الرهن: هو حيس شيء مالى ائى جعله محبوسا بعل يمكن استيفاء ائى اخذه منه ككلا او بعضا كالدين حقيقة او حكميا كالأعيان المضمونة بالمثل أو القيمة له. ملحوظا (ص ۳۶، ۳۷ ج ۷، کتاب الرهن، دار الفكر، بیروت) ص ۶۵، ۶۶، دار إحياء التراث العربی، بیروت، لبنان

جہاں میں ہے: ويجوز رهن الشراهم و الدنانیر و المکيل و الموزون لأنه يشتمل على الاستيفاء منه فمكان محلا للرهن له. (ص ۵۱۵، ۵۱۶ ج ۴، کتاب الرهن، مجلس برکات، اشرفیہ، مبارک پور)
لیکن ”یعنی مستاجر“ یعنی کرایہ کی دکان کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کے لئے رہن رکھنا درست و باطل ہے۔ قادی قاضی خاں میں ہے:

و أما الرهن بالأعيان: قال شمس الأئمة السرخسي على وجوه ثلثة. أما الأول: لا يجوز الرهن بالأعيان التي هي أمانة كالودائع والعواري و مال المضاربة والمضاعة..... وكذا لو رهن المستاجر بالعين الذي استأجره و أخذ المستاجر من الآخر بالعين الذي آجره قبل التسليم كان باطلا. وكما لا يجوز الرهن بالأمانات، لا يجوز بالأعيان التي هي مضمونة بغيرها البيع. (ص ۸۹۴ ج ۲، ص ۵۹۶ ج ۳، کتاب الرهن، فصل فيما يجوز رهنه و ما لا يجوز)

اس لئے مصلحتی کی یہ رقم دکان کے بدلے رہن نہیں قرار دی جاسکتی۔
پس دکان پر واجب ہونے والے کرایہ کے بدلے رہن رکھنا جائز ہے کہ کرایہ دکان کے منافع کا رهن ہے اور رهن کے حصول کو رهن کی ضمانت کے لئے رہن لینا اور دینا جائز ہے جیسا کہ قادی قاضی نے بیان کیا ہے:

ولو استأجر دارا أو شيئا و أعطى بالأجر رهنًا جار. وإن هلك الرهن بعد استيفاء المنفعة بغير مضمونة للأجر. (ص ۵۳۵ ج ۵، الفصل الثالث في ما يجوز الارتهان به و ما لا يجوز)

قادی قاضی رقم منافع کے ”رهن یا کرایہ“ کا رہن قرار دی جاسکتی ہے۔
لیکن یہاں ایک حرج یہ لازم آتا ہے کہ رہن کی چیز مرخص (مالک دکان) کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کو اپنے

استعمال میں لانا اور اس سے القناع بنایا جاتا ہے۔ اور باپ زہن میں سودا بھی داس لیے یہ حرام و گناہ ہے جس سے احتراز واجب ہے۔ بلکہ اگر وہ کان سے القناع کے پہلے ہی دو رقم ہو جائے تو زہن ہی باطل ہو جائے گا، ہر ایسے میں ہے۔
ولیس للمرئین أن ینتفع بالرهن، لا باستخدام ولا سکنی ولا یس إلا أن یأذن له المالك لأن له حق الحبس دون الانتفاع۔ (ص ۱۵۰، ج ۲، کتاب الرهن، مجلس برکات، الشریعہ، مبارک پور)
رد المحتار معروف پہ شامی میں ہے:

و قال فی المسح : و عن عبد اللہ محمد بن أسلم السمرقندی و كان من كبار علماء سمرقند، أنه لا یحل له أن ینتفع بشئ، منه بوجه من الوجوه و إن أذن له الرهن، لأنه أذن له فی الرضاء، لأنه یستوفی منه دينه كاملاً فلیس له المستفاد فضلاً، فیکون رضاء، وهذا أمر عظیم۔ (ص ۱۵۱، ج ۲، کتاب الرهن، دار الفکر، بیروت / ص ۱۷۰، ج ۱، دار احیاء التراث العربی، بیروت)
اور مختار یہ ہے کہ زہن میں تصرف اور اس سے القناع سے احتراز باطل ناقض عمل ہے۔

قرض: - ہاں اگر کوئی رقم کو قرض قرار دیا جائے تو اس میں تصرف اور اس سے القناع کی اجازت ہوگی اور یہی کی کامل عمل آئے گا اور اس رقم کو قرض قرار دینا ممکن ہے۔ کیوں کہ قرض اس عقد مقصود کا نام ہے جس میں کوئی مالی چیز کی کوہ سے کسی کے عمل واپس کرنے کا مفاد ہو۔ رد المحتار میں ہے:

القرض: هو شرطاً ما تعطيه من مثلي لتفصده، وهو أخصر من قوله: "عقد مخصوص برد علی دفع مال مثلي لأخر ليرد مثله" و صح فی مثلي لا فی غیره۔ (ص ۲۸۶، ۲۸۷، ج ۲، فصل فی القرض، دار الفکر، بیروت / ص ۳۹۲، ۳۹۳، ج ۲، دار احیاء التراث العربی، بیروت)
اور قرض سے القناع مطلقاً جائز ہے اس صورت میں خیانت و سود کا وہ حرج اور گناہ لازم آئے گا جو زہن کی صورت میں لازم آ رہا تھا۔

لیکن اسے قرض قرار دینے میں ایک دشواری یہ ہے کہ قرض کی تائید یعنی اس کی ادائیگی کے لیے کوئی میعاد مقرر کرنا صحیح نہیں جب کہ مسئلہ وائرہ میں اس کی ادائیگی کی ایک میعاد مقرر ہے گو وہ میعاد بھول ہی سکی۔

چاہیے میں ہے: و کل دين إذا أخله صاحبه صار مؤجلاً، إلا القرض، فإن تأجيله لا یصح، لأنه إعاره و صلة فی الانتد و مغلوصه فی الانتد، و علی اعتبار الانتد لا یصح، لأنه یصریح القرض بعدم بالمرأع نسبتاً، وهو رضاء۔ (ص ۱۶۰، ج ۳، فصل باب الرضاء، مجلس برکات، الشریعہ، مبارک پور)
لہذا اگر ایہ وار کو شرط اختیار حاصل ہو گا کہ اپنی دی ہوئی رقم چاہے واپس لے لے اور مقررہ یعنی مالک دکان کو باوجود وسعت ادائیگی میں تاخیر کرنا عظیم گناہ ہوگا۔ حدیث میں ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: مطلق الغنی ظلم۔ رواہ الشیخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه۔ (مشکوٰۃ ص ۲۵۱)
بائت الإفلاس والإعطاء

تو اس صورت میں مالک دکان کا وہ مقصد جو کوئی رقم سے وابستہ تھا یعنی بئوق و امینان کا حصول غرت ہو جائے گا اور اگر ایہ واروں کے لیے حرج کی بات یہ ہوگی کہ انہیں اگر ایہ دکان چلے مان مشکل ہو جائے گا اور اس بھی جائے تو بالکلی

طرف سے قبل از وقت بھی اس کے خالی کرایے کا اندیشہ دامن گیر رہے گا کیوں کہ ان کا مالک دکان پر کوئی مالی دباؤ نہیں ہے۔

غرضیکہ رہن مابے یا قرض، بہر حال ایک نہ ایک پیچیدگی اور دشواری لازم آئے گی، تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ پھر آخر حل کی راہ کیا ہے؟

حل کی ایک صورت: یہاں حل کی ایک صورت ہو سکتی ہے کہ حقیقی رقم کے لین دین کا معاملہ من وجہ عقد قرض مانا جائے اور من وجہ عقد رہن۔ یعنی اس ایک معاملہ کو قرض اور رہن دونوں سے ہی اپنی مختلف خصوصیات کے لحاظ سے مشابہت ہے۔ اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ دوکانوں کی تعمیر سے پہلے زر ضمانت کے نام پر جو حقیقی رقم وصول کر لی جاتی ہے اسی سے عام طور پر دوکانوں کی تعمیر بھی عمل میں آتی ہے۔ اور یہ عرفاً مالک دکان کو حقیقی میں تصرف اور اس سے انعام کی اجازت بہر حال ہوتی ہے خواہ حقیقی دوکانوں کی تعمیر کے بعد ہی کیوں نہ ہو جائے تو یہ حقیقی "قرض" ہے۔ اور اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ یہ رقم مالک دکان کے پاس اس کے ایک حق مالی کے حصول کے لیے مخصوص ہے تو وہ رہن ہے۔

ہمیں علم ہے کہ مسلم ماحل کے قول و فعل کو حتی الامکان صحت و سداد پر محمول کریں اس لیے ممکن حد تک صحیح قول و فعل واجب ہے۔ نیز مسلمان کا ظاہر حال یہی ہے کہ وہ اپنے معاملات اس طور پر انجام دے گا جو ممنوع کے استحکام سے پاک ہو۔ لہذا مسلمانوں کے معاملات کو صحت و سداد پر محمول کرنے اور ممنوع کے استحکام سے احتراز کے حسن ظن کا تقاضا ہے کہ مسئلہ اجارہ میں ان کے معاملہ کو نہ قرض محض قرار دیں، نہ رہن محض، بلکہ قرض مع رہن قرار دیں، ابتداً قرض ہے کہ اس میں تصرف کی اجازت ہے۔ اور ابتداً رہن ہے کہ اس کی واپسی دکان کی واپسی اور کرایہ کی عمل ادا گئی سے مشروط ہے۔ اور شریعت میں اس کے بہت سے نکاح ہیں کہ ایک ہی معاملہ و حق و خصوصیتوں کا حامل ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر خود "معادہ قرض" کو لے لیجئے فقہانے صراحت فرمائی ہے کہ: "یہ ابتداً عقد جرع ہے اور اپنی اصلیت سے پھر اس پر اس کے مختلف اثرات بھی مرتب ہوتے ہیں۔" (ہدایہ ص ۶۰، ج ۳)

"معادہ قرض" آؤ "کو اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے قرض ماننے کی تقریر پر "قرض مع اجارہ" قرار دیا ہے یعنی وہ "قرض" ہے لہذا اصل روپوں کو روک کر ان کا حق ادا کرنا اور روپوں کو ہلاک ہو جائیں تو ان کا ضمان یا تاوان لینا درست ہوگا اور چوں کہ "اجارہ" ہے اس لیے شرط ظہر طریق کا قاعدہ حاصل کرنا سود نہ دینا بلکہ مباح رہا (فتاویٰ رضویہ، جلد ۱۱ ص ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳ اور ص ۱۶، ۱۷)

عقد کفالت کو فقہانے کرام "نذر مع ایقاع" مانتے ہیں یعنی من وجہ عقد نہ رہے کہ ابتداً انہیں (مالک ایک مطالبہ کا التزام ہے اور من وجہ عقد ایقاع ہے کہ مکمل ہو کر ان کو ادا کرنے کی صورت میں اس کا بدلہ مکمل ہو، لازم ہوتا ہے جب کہ کفالت اس کے عزم سے ہو۔) (ہدایہ ص ۹۷، ج ۳)

بہار شریعت میں وظیفہ اوقاف کے بارے میں ہے:

"اوقاف سے جو مال اور خالص مقرر ہوتے ہیں یہ ان وجہ اجرت ہیں اور من وجہ صلہ اجرت تو یوں ہیں کہ امام و مولانا کی اگر آٹھ سال میں وفات ہو جائے تو بیعتہ دن کا کام کیا ہے اس کی گواہی کی اور (تخلیف) مجلس صلہ ہوتا تو نہ ملتی۔

اور اگر فطری طور پر ان کو دی جائیگی ہے بعد میں انتقال ہو گیا، یا معزول کر دیے گئے تو جو کچھ پہلے دے چکے ہیں وہ واپس نہیں ہوگا اور شخص اجرت ہوتی تو واپس ہوتی" (ص ۲۹، حصہ ۱، اصناف وقف کا بیان بحوالہ در مختار)

و فی الأشياء: الجامعية في الأوقاف لها شبه الأخيرة أي في زمن المباشرة. والحل للأغنياء و شبه الصلة. فلو مات أو عزل لا تسترد المعتجلة. وشبه الصلة لتصحيح أصل الوقف فإنه لا يصح على الأغنياء ابتداء. ولعمامة فيها اه. (الدر المختار على هامش رد المحتار ص ۵۱۷، ج ۳/ الأشباه والنظائر ص ۲۸۳، کتاب الوقف من الفن الثاني، نول کشور)

اس عبارت سے معلوم ہوا کہ وقف کے "مخالف اجرت، اصل اور صدقہ" تین تین امور کے مشابہ ہیں، حتیٰ کہ غیر حقوق میں بھی یہ وہ طرفہ جداگانہ مشابہت پائی جاتی ہے مثلاً زمین سے ابراہم نہیں ہے لیکن اس کو تملیک سے بھی مشابہت ہے اور اسقاط سے بھی اور دونوں مشابہتوں کے اثرات بھی جداگانہ ہیں جیسا کہ ذیل کی عبارات سے عیاں ہے۔

الإيراد من التمس فيه معنى التملك. ومعنى الإسقاط فلا يصح تعليقه بصريح الشرط للأول، نحو إن أمت إلي غدا كفنا فأت بري من الباقي وإذا، ومتى كان. و يصح تعليقه بمعنى الشرط للثاني نحو قوله أمت بري، من كذا على أن تؤدي إلي غدا ونمام تقر به. في كتاب الصلح من باب الصلح عن التمس وعن الأول يرتد بالرد والثاني. لا يتوقف على القول. و يصح الإيراد عن المجهول للثاني. ولو قال التمس لتدبيره: أيرأت أحدكما لم يصح للثاني. ذكره في فتح القدير من خيار العبد. ولو أيرأ الوارث مدين عورته غير عالم بموته ثم بان ميتا فالنظر إلى أنه إسقاط يصح. و كذا بالنظر إلى كونه تمليكاً..... ولو وكل المدين بإيراد نفسه قالوا: صح التوكيل نظراً إلى جانب الإسقاط، ولو نظراً إلى جانب التملك لم يصح اه. (الأشباه والنظائر ص ۳۹۸، کتاب المداينات من الفن الثاني، نول کشور)

ان تمام باتوں سے ظاہر یہ ہوتا ہے کہ فطری رقم کا یہ معاملہ "عقد قرض" بھی ہے اور "عقد رہن" بھی۔ یعنی دونوں عقود سے اس کی مشابہت ہے لہذا دونوں کے احکام جاری ہوں گے۔ یہ عقد قرض ہے لہذا اس میں تصرف اور اس سے اطلاق جائز۔ عقد رہن ہے لہذا مالک کو اپنے حق مالی کے حصول کے لیے اسے ایک میعاد تک روکے رکھنا جائز۔ غنائل۔

ایک اشکال کا جواب — یہاں ایک اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ اجارہ کے لیے قرض اور رہن کی شرط ہے اور اس کی وجہ سے اجارہ ہی قاسد ہے۔

مگر اس کا جواب یہ ہے کہ رہن کی شرط اجارہ کے لیے مفید نہیں جیسا کہ کفالت کی شرط مفید نہیں لأن التكفالة لو كانت مشروطة في البيع فتملأه بقوله. (عندہ ص ۱۰۸، ج ۳)

اشاہ میں ہے: البيع لا يطل بالشرط في التمس وعن الأول يرتد بالرد والثاني. لا يتوقف على القول. و يصح الإيراد عن المجهول للثاني. ولو قال التمس لتدبيره: أيرأت أحدكما لم يصح للثاني. ذكره في فتح القدير من خيار العبد. و كذا بالنظر إلى كونه تمليكاً..... ولو وكل المدين بإيراد نفسه قالوا: صح التوكيل نظراً إلى جانب الإسقاط، ولو نظراً إلى جانب التملك لم يصح اه. (الأشباه والنظائر ص ۳۹۸، کتاب المداينات من الفن الثاني، نول کشور)

حکیم البیع کما لا یخفی۔ اور قرض کی شرط اس وقت مفید اجارہ ہے جب کہ وہ متعارف نہ ہو اور مسئلہ انزو میں شرط متعارف ہے۔ جبکہ اس میں

شرط متعارف ہو تو اس کی وجہ سے بیع فاسد نہیں ہوتی یوں ہی اجارہ بھی نہ فاسد ہوگا۔
اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

”ہاں یہاں ایک اور امر قابل غور تھا کہ اذہان مقتیان اگر اس طرف جاتے تو کہا جاتا کہ طرز فقہی پر کلام کیا، وہ یہ کہ بلاشبہ یہ عقد عقد اجارہ اور فیس اجرت عمل اور قرض تھا پر بیع مستقر قرض اور سفانج پر قیاس مغلطہ مگر جب کہ یہ قرض مفروض و داخل ضابطہ ہے تو اجارہ ایسی ایسی شرط پر ہوا جس میں احد العاقدین کا نفع ہے۔ اور وہ متفقہاً عقد نہیں، اسی قدر منع و فساد عقد کے لیے بس ہے۔ ولکنہی اقول و بحول اللہ تعالیٰ اجول۔

”ہنوز بیع شرط تا حد انشاء میں اور شرط باقی ہے کہ عرف ناس اس شرط کے ساتھ جاری نہ ہو، ورنہ بحکم تعارف جائز رہے گی اور صحت و جواز عقد میں کچھ غلط نہ ڈالے گی۔ منی آرڈر کا نہ صرف تمام بلاد و امصار و اقطار ہند یہ بلکہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی دائر ساز ہوتا تو محتاج بیان نہیں“ (فتاویٰ رضویہ ص ۲۰۳، ۲۰۴، ج ۸، رسالہ الحسنى والدركن عند منی آرڈر، سنی دارالاشاعت)

لیکن زر ضمانت کو رہن ماننے پر ایک ناقابل حل اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ مال رہن کا موجود و مقبوض ہونا ضروری ہے اور زر ضمانت جب انتہاء رہن ہوتا ہے تو اس وقت وہ یعیہم موجود نہیں رہتا، بلکہ خرچ ہو چکا ہوتا ہے ہاں وہ ”ذین“ کی حیثیت سے مالک دکان کے ذمہ واجب ہوتا ہے مگر وہ مقبوض ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتا کیوں کہ دین نام ہے ماو جب فی الذمۃ (جو ذمہ میں واجب ہو) کا جو ایک وصف ہے اور اس پر قبضہ ناممکن ہے، اس لیے زر ضمانت رہن نہیں ہو سکتا، یہی مذہب امام اعظم ابوحنیفہ، امام احمد اور امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہم کا ہے چنانچہ امام ہصام رازی حنفی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کی تصنیف لطیف ”احکام القرآن“ میں ہے:

واختلف في رهن الدين، فقال سائر الفقهاء: لا يصح رهن الدين بحالٍ و قال ابن القاسم: يجوز في قول مالك. وهذا قول لم يقل أحد به من أهل العلم سواه، وهو فاسد لقوله تعالى: قُرْهُنْ مقبوضۃ“ وقبض الذین لا یصح ما دام دیناً، لا إذا کان علیہ ولا إذا کان علی غیرہ، لأن الدین هو حق لا یصح فیہ قبض و إنما یتأقی القبض فی الأعبان اه. (ص ۲۶۰، ۲۶۱، ج ۲، ذکر اختلاف الفقہاء فی رهن المشاع)

حرف آخر: اس لیے اس بندہ بے مایہ کا موقف یہ ہے کہ ”زر ضمانت“ خالص قرض ہے رهن نہیں ہے۔

جز پیشگی رقم کی شرعی حیثیت: - اس ضمن میں ایک مسئلہ اُس پیشگی رقم کا بھی غور طلب ہے جس کا جز حصہ ماہ بجاہ ہر مہینے کے نصف کرایہ میں وضع ہوتا رہتا ہے اور بقیہ معاہدہ اجارہ کے افساخ کے وقت کرایہ دار کو واپس ہو جاتا ہے۔

اس واپس ہونے والی جز رقم کا حکم تو ہمارے گزشتہ بیان سے بخوبی واضح و واضح ہے کہ وہ مال قرض ہے۔ رہا جز حصہ جو ماہ بجاہ کرایہ میں وضع ہوتا رہتا ہے اس کی حیثیت پیشگی کرایہ کی ہے۔ ہدایہ کتاب الاجارات میں ہے:

الاحرة لا تجب بالعقد، و يستحق بإحدى معاني ثلثه. إما بشرط التعجيل، أو بالتعجيل من

غیر شرط، أو باستيفاء المعقود عليه اه۔ (حص ۲۷۸، ج ۳، باب الاجر متى يستحق) و کذا فی الهندیہ وغیرہا۔

و یسے یہاں اس نصف رقم کو قرض مانیں یا کرایہ بہر حال عقد کی صحت پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑتا، لیکن زکاۃ کے وجوب کے مسئلے میں اس کا اثر یہ پڑے گا کہ کرایہ مانیں تو زکاۃ مالک دکان پر واجب ہوگی ورنہ کرایہ وار پر، اس لیے اس کی حیثیت کا تعین ضروری ہوا، اور معاہدہ کے پیش نظر وہ نصف رقم کرایہ ہے قرض نہیں ہے۔

پانچواں باب - اوقاف کے خلو، بدل خلو و زر ضمانت کی شرعی حیثیت

اوقاف کے اجارے میں نسبت وہ وسعت اور تیسر نہیں پائی جاتی جو غیر اوقاف کے اجارہ میں شریعت نے روا رکھی ہے کیوں کہ وقف کی حیثیت مال یتیم کی ہے اگر اس میں غیر اوقاف کی طرح ذمیل دی جائے تو کتنے اوقاف ضائع ہو جائیں گے اور لوگ اپنی جائیداد قرار دے کر ہڑپ کر لیں گے۔ خاص کر آج کے زمانے میں کہ خدا ناکر سی عام ہوتی جا رہی ہے یہی وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے اوقاف کے اجارہ کی مدت ایک سال اور زیادہ سے زیادہ تین سال مقرر کی ہے ہب کے غیر اوقاف کا اجارہ دو سو سال کے لیے بھی ہو سکتا ہے۔

لہذا اصل مذہب کے لحاظ سے اوقاف کا بھی دائمی اجارہ ناجائز ہے ساتھ ہی اس کا معاوضہ (بدل خلو) بھی ناجائز ہے لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے یہاں بھی عدم جواز کے حکم عام میں تخصیص نیز حاجت کی بنا پر اس میں تفسیر و تبدل روا ہوگی، بہار شریعت کے درج ذیل مسئلے سے اس پر کھلی سی روشنی پڑتی ہے:

”وقف کے اجارہ کی مدت تین سال ہے زیادہ نہ ہونی چاہیے مگر جب کہ اتنے دنوں کے لیے کوئی کرایہ وار نہ ملتا ہو، یا مدت بڑھانے میں زیادہ فائدہ ہے تو بڑھا سکتے ہیں۔“ (بحر وغیرہ) (حص ۸۴، حصہ ۱۳)

اس سے معلوم ہوا کہ وقف کا اجارہ ہبہ حاجت، بلکہ بغرض نفع کثیر بھی تین سال سے زیادہ مدت کے لیے ہو سکتا ہے اور جیسا کہ گزشتہ اور اوراق میں واضح کیا گیا آج کے زمانے میں دائمی اجارہ کے سلسلے میں عرف و تعامل، حاجت سب تحقیق ہے اس لیے اوقاف میں بھی دائمی اجارہ کی اجازت ہونی چاہیے البتہ اس کے لیے ان شرائط کا لحاظ ضروری ہے جو فتاویٰ رضویہ میں مذکور ہیں اور وہ یہ ہیں:

”پھر اگر خلو و وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود اوقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔

(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت صحیحہ میں صرف ہو، نہ کہ وقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔

(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔ (حص ۳۶۳، ج ۶، رسالہ جلال العلویین المخلو، بنی دار الاشاعت، مبارک پور، رضا اکیڈمی، ممبئی)

مدت دراز کے لیے اوقاف کو اجارہ پر دینے کا حیلہ

علامہ ازیں اوقاف کو مدت دراز کے لیے اجارہ پر دیے جانے کا حیلہ اختیار کرنا بھی جائز ہے، فتاویٰ قاضی خاں میں اس کا ایک حیلہ یہ درج ہے کہ مثلاً وقف کو تیس سال کے لیے اجارہ پر دینا ہو تو یکے بعد دیگرے سال سال بھر کے لیے تیس اجارے کر لے، الفاظ یہ ہیں:

وعن الإمام أبي حفص البخاري رحمه الله تعالى أنه كان يحيز إجازة الضياع ثلاث سنين فإن احتاج القتم أن يواجر الوقف إجازة طويلة ، قالوا : الوجه فيه أن يعقد عقوداً مترددة ، كل عقد على سنة و يكتب في الصلح : "استأجر فلان من فلان أرض كذا ، أو دار كذا بثلاثين سنة لتلين عقد ، كل عقد سنة بكذا من غير أن يكون بعضها شرطاً في بعض" . فيكون العقد الأول لازماً لأنه ناجز ، والثاني غير لازم لأنه مضاف . قال رضي الله تعالى عنه : و كان فيما قالوا : نظر فإنهم قالوا : الأول لازم والثاني غير لازم لأنه مضاف . و ذكر شمس الأئمة السرخسي رحمه الله تعالى : أن الإجازة المضافة تكون لازمة في إحدى الروايتين ، وهو الصحيح . وذكروا أيضاً : القتم إذا احتاج إلى تعجيل الأجرة يعقد عقوداً مترددة عن نحو ما قالوا له . (ص ۳۳۳ ، ج ۳ ، كتاب الوقف ، فصل في إجازة الأوقاف و مرار عنها ، نورانی کتب خانہ پشاور ، پاکستان)

واقع ہو کہ وقف کا اہارہ مورث (اہارے پر بیٹے والے متولی) کی موت سے قبل نہیں ہوتا اس لیے یہ اہارہ ہمیشہ مذکورہ گذار پر جتنے دنوں کے لیے ہوگا اتنے دنوں تک کے لیے لازمی و ناقابل ختم ہوگا۔ چنانچہ اہارہ میں ہے :
 "لا تفسخ الإجازة بموت المؤجر للوقف إلا في مسالكين . ما إذا أجرة الوقف ثم ارتدت ، ثم مات ليعطلان الوقف برقته فانتقلت إلى ورثته . وفيما إذا أجرة أرضه ثم وقفها على معين ثم مات تفسخ ، ذكره ابن وهبان في آخر شرحه له . (ص ۱۶۳ ، ۱۶۴ ، ج ۲ ، كتاب الوقف من الترمذی ، الثانی ، کراچی ، پاکستان / ص ۲۴۹ ، ۲۵۰ ، ج ۲ ، دار الکتب العلمیہ ، بیروت ، لبنان و ص ۲۸۵ - بول کشور)

روایا پگڑی کا مسئلہ تو وہ حق اہارے اہارہ کا معاوضہ ہونے کی حیثیت سے جائز ہے جیسا کہ گزر رہا ہے لیکن اس کے جواز کے لیے زمین اور عمارت کے جڑ ، حصہ کی بیع کے ساتھ تمام طے اختیار کیے جاسکتے ہیں جو پہلے بیان ہو چکے ، مزید ایک حل یہ بھی ہے کہ پگڑی کی رقم کو بیع قبض کے اہارہ کا جنگی کرایہ قرار دیں اور قبضہ ایام کا کرایہ ماہانہ حسب دستور لیں۔
 اور یہاں بھی زمین ذات کی حیثیت قرض ہی کی ہے۔ لہذا اسے وقف کے مصارف میں استعمال کرنا صحیح اہارہ کے وقت اسے کرایہ دار کو واپس کرنا درست ہے۔ هذا آخر ما ينسبر لي في إيضاح المرام ، لعن الله بحدث بعد ذلك أمر ، والله تعالى أعلم .



مقالہ - ۳

از : مفتی شفیق احمد شریعی ، ہائی وچ ایتھم دارالعلوم افضل المدارس ، الدہ آد

جواب [۱] قول نگار یہی ہے کہ ناجائز ہے ، کیوں کہ اہارہ کے شرائط میں سے ایک مدت کا معلوم ہونا بھی ہے جب کہ یہاں مدت بمثل ہے جیسا کہ سوال نامہ میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] حقوق بخیرہ سے ہے کیوں کہ یہ دفع ضرر مالک کے لیے ثابت ہے نہ کسی برہمہ کے طریقے پر۔
 واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۳] حق طہو کی فتح جائز نہیں، لیکن عند اہلہ اربع الا قول ہے۔ صاحب الشیخ فرماتے ہیں:

الحقوق المحررة لا يجوز الاعتراض عليها البتہ۔ حق غلو ان مستثنیات میں بھی نہیں جو حقوق ضرور ہو کر بھی اس حکم سے مستثنیٰ ہیں کہ فقہائے مستثنیات میں حق قصاص و ملک کان حق عہدت شمار کرائے ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۴] اجازت دہنی چاہیے کیوں کہ بہت سے مسائل میں عہدت اس اور عرف و قول کے سبب فقہائے اسلام نے اس طرح کا فیصلہ دیا ہے جس کے خلاف فقہ میں موجود ہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۵] ممکن ہونا چاہیے عہدت کے تحقق کا اگر نہیں کیا جاسکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۶] جواز کے امکانی عوامل سے بعد عمل ہو سکتے ہیں۔

* گاڑی کو اصل گرایہ کا ایک حصہ سمجھا جائے۔

* یہ رقم گرایہ و اسب الاوا کے بدلے میں رہن ہو، جو اقامت اجارہ پر واپس کر دی جائے، یا گرایہ میں وضع کر دی جائے، یا وہیں میں ہے، ضرور رہن الدراعم و الدناہیر۔ پس اس صورت میں مالک کا انتفاع درست نہ ہوگا۔

* گاڑی کے گراؤ پر مستاجر سے عہدت کی فتح کر دے اور گرایہ صرف زمین کا لیتا رہے، اس صورت میں شروع ہی سے آہر کے لیے اس کا استعمال بھی جائز رہے گا اور مستاجر دوسرے مستاجر سے اس طرح کی فتح کر کے گاڑی لے سکتا گا اور گرایہ زمین پر صورت اس کے مالک کو متاثر ہے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۷] عہدت اجارہ اگر متعین ہے تو اقامت عہدت سے قبل مستاجر کو یہ حق حاصل ہے کہ دوسرے کو گرایہ چوڑے دے کما فی البسوط للسر عسی (جلد ۱۵ ص ۱۳۰) پرانا گرایہ وارے کر دے یا عہدت مالک اتنی گاڑی بھی لے سکتا ہے جتنا ضرور دیا ہے کما فی درجن ر (ص ۱۹، ۵۶)

ذیل رہے کہ اگر گاڑی کے لینے کی وہ صورت ہو جو جواز کے امکانی پہلو میں تیسرے طبقے کے تحت مرقوم ہو اور تب تو اس صورت میں کوئی قباحت ہی نہیں نظر آتی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۸] اس کے جواز کا ایک حلیہ جواب نمبر ۷ میں مذکور ہوا دوسرا یہ ہے کہ اصل گرایہ دار یعنی مستاجر میں کچھ اصلاح کر دے، یا اس کے ساتھ الحاق کر دے تاکہ وہی مستاجر کی حیثیت چھو جائے مثلاً عمارت کا پلا سٹر یا روشنی کا انتظام یا باجہ وغیرہ کی تعمیر کر دے، یا رقم آجر کو دے کر یہ کام کرائے اور اس رقم کو اجرت میں محسوب نہ کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] یہ صورت ہو سکتی ہے کہ مالک زمین اس دوسرے سے گرایہ وارے ہو جواز رقم اصل گرایہ کے علاوہ لینا چاہتا ہے یہ کہ اسے یہ رقم زمین کے پہلے ملا کر گرایہ ہے اس کے بعد ہر ماہ وہی گرایہ دے دیتا جو مستاجر اول دیتا تھا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (الف) اس رقم میں رہن و قرض دونوں کا احتمال ہے لیکن قرض کہنا مناسب ہے۔ مالک مکان اس رقم کو لے سکتا ہے، اور اسب قرض ہے تو اس میں ہر طرح تصرف بھی کر سکتا ہے۔ البتہ رہن کہنے کی صورت میں انتفاع ناجائز ہوگا۔

جواب [۱۰] (ب) رہن یا قرض، بہتر سے قرض تسلیم کیا جائے، اس کا لینا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ج) یہ مشقی گرایہ ہے، ہذا فی الاصل جلد چہارم ص ۱۹۵ میں ہے، ولو آجر بشرط تعجیل الاخرہ حار۔ اس سے عقد اجارہ پر فرق نہیں پڑتا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] اصل مذہب تو عدم جواز ہی ہے۔ زرعیات و انہی کی شرط کے ساتھ جائز ہوتا چاہیے۔ خدا ما
عندی والعلم بالحق عند ربی۔

مقالہ - ۴

از: مفتی عمارت احمد نعیمی، صدر المدینۃ العلمیۃ، انوار، کوئٹہ

جواب [۱] زمین، مکان، دکان کو وہابی اہل اہارہ پر دینا بدیں جب فقہاء کے کرام نے ناجائز قرار دیا کہ اہارہ اصل
الدوام میں "مدت اہارہ اور منفعت" دونوں مجہول ہیں اور یہ جہالت مفید اہارہ ہے۔ لہذا مذہب میں تو عدم جواز ہی ہے،
لیکن یہ بھی ایک زعم و حقیقت ہے کہ شریعت مطہرہ نے ہمارے "تصرفات" کو تسلیم فرمایا بشرطیکہ یہ "تصرفات" منجانب
الشرع "محمی عنہ" نہ ہوں اور یہ بات بھی اظہار من القہر سے ہے کہ شریعت سہلہ نے "آجر و مدت" دونوں کی رعایت فرمائی
یعنی دونوں میں کسی ایک کا بھی نقصان گوارہ نہ کیا اور نہ ہی ایک کی زیادتی دوسرے پر پسندی، لہذا یہاں چند امور پر تفصیلی
تکلف و زحمت ہے۔

تولہ: - آجر کا نقصان یہ ہے کہ وہابی زمین، مکان، دکان سے جب چاہے الطاف نہ کر سکے، مالک ہوتے ہوئے
بھی اپنی ملوکہ حق پر حق تصرف نہ کر سکے۔

ثانیاً: - مدت پر کا نقصان یہ ہے کہ اس نے جس غرض و مقصد کے تحت زمین، مکان، دکان لیا، وہ مقصد پورا نہ کر سکے،
مثلاً زمین تاجر نے ایک دکان کرایہ پر لی، اب اس کا کاروبار پھل پڑا مالک کہتا ہے کہ دکان فورا خالی کر دو۔ ظاہر ہے کہ یہ مدت پر
کا نقصان ہے۔ محل غور یہ ہے کہ کیا ہماری شریعت مطہرہ ان دونوں میں سے کسی کو بھی نظر انداز کرے گی، ہرگز نہیں، بلکہ دونوں
کے اتفاق کی رعایت فرمائے گی۔ دونوں کی رعایت اسی طرح ہوگی کہ وقت اور منفعت دونوں کا قیمن آجر و مدت پر کے مابین
ہو جائے لہذا جب مدت و منفعت کا قیمن ہو گیا تو آجر کو مدت پر میں اور مالک کو منفعت میں تصرف کا حق حاصل ہو گیا مثلاً زچہ
عمرو میں معاملہ اہارہ و مدت دکان تین سال کے لیے طے ہوا صرف پینسا سال گزارا تھا کہ زچہ ضرورت کی بنا پر چاہتا ہے کہ
عمرو اپنا حق تصرف دکان سے اٹھالے تاکہ دکان خالی ہو جائے۔ عمرو کہتا ہے کہ مدت پوری ہونے پر دکان خالی کروں گا، اب
دونوں میں مصالحت اس بات پر ہوئی کہ زچہ پورے گزرے سال کا کرایہ اگر واپس کر دے تو دکان علی الفور خالی ہو جائے گی،
زچہ نے اسے منظور کر لیا۔ تو یہ رقم عمرو کے لیے جائز ہوگی یا ناجائز؟ بلاشبہ یہ رقم عمرو کے لیے جائز ہوگی کہ حق زچہ ہے اور
صاحب حق نے طلب خاطر اپنے مقصد کی تکمیل کے لیے دیا۔ یہیں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ صاحب حق اگر اپنا حق
کسی کو پرہیز کر دے تو اسے لینا جائز ہے۔ اب مسئلہ زیر بحث کو نیچے کے مالک، مکان، دکان، زمین جو بکری وصول کرتا ہے وہ
قرن تو ہے ہی نہیں، اس لیے کہ ابھی بیج کا جو بیج نہیں تو آخر یہ رقم ہے کسی (بعد اٹل عاجز کی فہم ناقص میں یہ آتا ہے کہ یہ رقم
مالک، مکان، دکان، زمین کی رضا و خوشی کو حاصل کرنے کے لیے دی جاتی ہے۔ رشوت ہرگز نہیں ہو سکتی۔ اس لیے کہ رشوت
کی تعریف اس پر صادق نہیں، مقررہ ما یعطی لا یتطاع حق او لا حقاً باطل اما اذا أعطی لیوصل بہ الی
حق فلا بأس بہ (حاشیہ مشکوٰۃ المصابیح، باب و زرق الولاد و ہذا ما یصلح من ۳۲۶، حاشیہ نعیمی ۳)
لہذا بکری لینا جائز اور اس رقم کا استعمال بھی جائز ہونا چاہیے حضرت سیدنا امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے سہل

اور اتنا۔

جواب [۱۰] (الف) یہ رقم قرض ہی قرار دینا مناسب ہے، مالک اس رقم کو لے سکتا ہے اور اس سے الطراح بھی درست ہوگا۔

جواب [۱۰] (ب) قرض تسلیم کرنا بہتر ہے، لہذا اس کا لینا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ج) یہ مشکلی کرایہ ہوتا ہے۔ لہذا اجارہ پر فرق نہ چڑھنا چاہیے۔

جواب [۱۱] عدم جواز کا ہی حکم ہوگا۔ ہاں اگر زرعات کی دکان کی بات مابین طے ہو جائے تو جائز ہونا چاہیے۔
فتاویٰ والہ تعالیٰ اعلم۔

مقالہ - ۵

از: مفتی محمد ایوب صاحب رضوی، دارالعلوم مظہر حق، قادیان، پاکستان

کسی جہی کے طع کا عوض کے مقابل کسی شخص کو مالک کر دینا اجارہ ہے (بہار شریعت جلد ۱۳ ص ۹۹) یعنی جہی کو باقی رکھتے ہوئے عوض کے بدلے اس جہی سے طع حاصل کرنے کا کسی کو مستحق بنادینے کو اجارہ کہتے ہیں۔ جہی کو مستلک اور مالک جہی نہ ہو رہتی ہے طع حاصل کرنے والے کرایہ دار کو مستلک کہتے ہیں۔

اجارہ کے شرائط سے ہے کہ اجرت و منفعت معلوم ہو، اور اگر اجارہ کا قطع وقت سے ہے تو اجارہ کی مدت بھی معلوم ہو اور نص قرآنی سے بھی حکیمانہ چلتا ہے جیسا کہ سورہ قصص میں ہے

قَالَ جَلِ شَانَهُ: فَلَمَّا ابْتَدَعْنَا بَابَ اسْتِخْرَافٍ لِّاِنْ خَيْرٍ مِّنْ اسْتِخَارَتِ الْقَوْنِ الْأَمِينِ فَلَمَّا نَزَلَ
اَنْ يُكَلِّفَكَ الْبَحْرَ اَنْتَ عَلٰى اَنْ تَشْرَبَ لَئِنْ لَّمْ يَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدٌ مِّنَ السَّمَاءِ فَاِنْ لَّفِضَتْ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أَرَبَدُ
اَنْ اَنْشُرَ عَلَيْكَ سَبْعِينَ اَلْفًا مِّنَ الْمُطَلِحِينَ (الفصل ۲۸، آیت ۲۶، ۲۷)

اس آیت مقدسہ میں اس اجارہ مقدس کا ذکر ہے جو حضرت شعیب و حضرت موسیٰ علیہما السلام کا واسطہ اسلام کے درمیان ہوا تھا۔ اور اجارہ کی صحت کے لیے ضروری ہے کہ اجرت و منفعت، مدت سب معلوم ہوں۔ اور دوامی اجارہ کی صورت میں اجرت و منفعت و مدت یہ بھی چیزیں بھول ہوتی ہیں جو صحت اجارہ کے لیے شرط ہیں اس لیے یہ اجارہ قاسد ہے۔

دوامی اجارہ کی خواہشات: - اس صورت میں مالک مکان و دکان اگر یہ چاہتا ہے کہ وقت کے لحاظ سے کرایہ میں اضافہ ہو جائے تو کرایہ دار کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ معمولی اضافہ ہو حالانکہ وقت اور کاروبار کے لحاظ سے مالک مکان و مکان جو اضافہ کر رہا ہے وہ غیر مناسب نہیں ہے۔ بلکہ بعض وقت تو اس کی یہ کوشش ہوتی ہے کہ اضافہ ہی نہ ہو۔ یہاں تک کہ مجبوراً مالک دکان و مکان کو حاکم ضلع (D.M) کا سپار لینا پڑتا ہے اور یہ سپار لینا بھی ہر ایک کے لیے آسان کام نہیں ہوتا اور حاکم ضلع جلد اضافہ بھی نہیں کرتا ہے اور اگر کرتا بھی ہے تو معمولی۔ یہی ایسا ہوتا ہے کہ مالک دکان یا مکان کو ایک وقت میں اس کی ضرورت نہیں تھی تو اس نے کرایہ پر دے دیا لیکن اب اس کو خود ہی دکان یا مکان کی شدید ضرورت ہے لیکن دوامی اجارہ کی وجہ سے خالی نہیں کر سکتا۔ یہی ایسا ہوتا ہے کہ کرایہ دار نے اپنی رہائش یا کاروبار کو دوسری جگہ منتقل کر دیا ہے اور اس دکان یا مکان کی اس کو ضرورت نہیں پھر بھی اس کو مالک کے حوالے نہ کر کے کرایہ پر لے لیتا ہے یا اپنے

قبضہ میں رکھے جاتا ہے۔ اور بھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ اگر مالک وقت کے لحاظ سے اس میں کچھ ترنیم کرنا چاہتا ہے تو کرایہ دار سامنے آ جاتا ہے، اس سے دو لوگ ہر دوکان یا مکان کو کرایہ پر دیتے ہیں بخوبی واقف ہیں۔

دواہی اجارہ کی خوبیاں :- اس میں کرایہ دار کے لیے آسانی ہوتی ہے کہ اس صورت میں وہ اپنے کاروبار کو زمینداروں کے ساتھ چلاتا ہے اور اس کو یہ فطرہ نہیں دیتا کہ جب کاروبار چل جائے گا تو مالک دوکان خالی کرالے گا، لیکن اس قدر پیش سے ایک طویل مدت کا اجارہ کر کے دیا جاسکتا ہے۔ اور بھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ ایک جگہ اس کا کاروبار چل گیا اور دواہی اجارہ نہ ہونے کی صورت میں اگر وہ اپنے کاروبار کو دوسری جگہ منتقل کرتا ہے تو اس پر اثر نہ پڑے گا۔ لیکن ایسا بھی کم ہی ہوتا ہے کیوں کہ جس کا کاروبار یا دوکان سامان کے لحاظ سے مشہور ہو جاتی ہے تو اگر دوسری جگہ منتقل کر دیا جائے تو بھی اس اثر ہی سے بچتی ہے۔ حاصل کام یہ ہے کہ دواہی اجارہ خلاف شرع و باطل فطری ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے: ”ظنہ طور باطل و بے اصل ہے، نہ بطل فطری بلکہ نو سو برس تک مذہب اربعہ میں نہیں اس کا پتہ نہیں۔ سو ہی صدی میں ایک عالم، مالک الحدیب، امام ناصر الدین عینی، قاضی قدس سرہ نے اسے جائز کیا۔“ (ص ۳۶۰ ج ۶)

اور علامہ رضوی کی شرح سے بھی یہی پتہ چلتا ہے اور اس مسئلہ میں دو تہا ہیں، کسی نے ان ہمہ اولیٰ نہ کی اور کسی کو اپنا ہمہ اولیٰ نہ کیے، اس کے برخلاف متفقین فقہاء مشائخ الاسلام علی مقدی، علامہ حسن شرنبلالی، علامہ محمد آفندی، زکریا زادہ، علامہ شمس الدین دہلی، علامہ سید احمد رضوی نے رد فرمایا ہے۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۶۰ ج ۶)

زیر ضمانت :- آپ کی تشریح کے مطابق کہ مالک کرایہ دار سے کچھ رقم اس شرط پر لیتا ہے کہ جب یہ مکان یا دوکان خالی کرے گا تو رقم اسے واپس مل جائے گی۔ یہاں اوقات یہ معاملہ ہو جاتا ہے کہ فطری کا ہر حصہ مثلاً دس ہزار، اس ہزار وغیرہ کے وقت واپس ہوگا اور باقی حصہ ہر مہینے کے نصف کرایے میں ملا ہوا وضع ہوگا رہے گا خواہ فطری مدت میں وضع ہو۔ اس میں کوئی حرج معلوم نہیں ہوتا، اگر اجارہ کی مدت مقرر کر دی جائے کہ اس سے ملتی جلتی فطری ہمارا شریعت حصہ اس ۳۹ ہزار ہے۔

”بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت زمین رکھ دیتے ہیں کہ مقررین مکان میں رہے اور کھیت کو جوڑتے، جوڑتے اور مکان یا کھیت کی کچھ اجرت مقرر کر دیتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پندرہ روپے سال ہوتا چاہیے اور ملے یہ پاتا ہے کہ یہ رقم زر قرض سے بھر اہوتی رہے گی، جب کل رقم ادا ہو جائے گی اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا، اس صورت میں بظاہر کوئی قہر نہیں معلوم ہوتی اگرچہ کرایہ یا پندرہ ماہی اجرت سے کم ملے یا پانچ روپے اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے۔ یعنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زراعت فطری لے لیا۔“

پگڑی :- اس کی صورت رشوت کی ہے اور رشوت شریعت میں ناجائز و حرام ہے۔

مقالہ - ۶

از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، قاضی شریعت دارالافتاء دارالشرعیہ، کتب خانہ، کوئٹہ، پاکستان

جواب [۱]

زمین و مکان، دوکان کو دواہی طور پر اجارہ پر دینا جائز نہیں ہے، یقیناً مدت لازم ہے۔ حق ظہور الحق اسرار و مالک مکان کو رہے گا، حق ظہور باحق اسرار و مدت متعین نہ کر کے لیے کرایہ دار کو دینا چاہیے تو دینا جائز ہے۔ اگر اگر

عدالت میں جہالت ہے تو ناجائز مالیت پر بنائے ضرورت اقامت عدت پر اجارہ کی توسیع و تجدید ہو سکتی ہے۔

جواب [۲] مالک کا حق طلوٰی حقوق مجرود سے نہیں ہے، حقوق ثابت مالک کو دے ہے۔

جواب [۳] (الف) حق طلوٰی فتح جائز ہے بشرطیکہ حق شرعی مجرور نہ ہو۔

جواب [۳] (ب) عادت تاس اور عرف و تعامل کی صورت میں دائرہ روایہ کی طرف رجوع جائز ہے جب کہ

عادت تاس اور عرف و تعامل ثابت ہو۔

جواب [۳] حق طلوٰی سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا ناجائز ہے۔

جواب [۵] فقہائے کرام کا چکاری اور ردائی اجارہ کو ناجائز قرار دینا قرین حق ہے، چکاری نہ لے بلکہ بطور ضمانت لے

اور جب کرایہ دار مکان کو واپس کرے تو وہ رقم مالک مکان کرایہ دار کو واپس کر دے۔

جواب [۶] زرعہ ضمانت کو قرض کی حیثیت قرار دی جائے۔

جواب [۷] کرایہ دار کسی اور شخص کو بھی مستاجر نہیں دے سکتا۔

جواب [۸] کرایہ دار بوقت کرایہ داری مالک مکان سے کچھ نہیں لیا ہے تو دست برداری کے عوض کچھ مال نہیں

وصول کر سکتا۔ اور اگر کچھ لیا ہے تو مالک مکان کو واپس کر دے، کرایہ دار کسی دوسرے کو حق طلوٰی نہیں کر سکتا ہے، نہ دست

برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے۔

جواب [۹] مالک مکان کا کچھ مال وصول کرنا کسی طرح جائز نہیں (۱) اس کے پہلے کرایہ دار سے دس ہزار روپے

قرض لیا تھا۔ اب فضلی کی صورت میں بیس ہزار لے سکتا ہے، دس ہزار کرایہ دار کو واپس کر دے اور بیس ہزار مالک کے نام

دوسرے کرایہ دار کا واجب الا وار ہے گا۔

جواب [۱۰] (الف) اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے اور چوں کہ کرایہ داری طرف سے مالک مکان کو اس رقم پر

تعرف کامل کا اختیار حاصل ہوتا ہے تو مالک مکان کو تعارف کرنا جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ب) نصف رقم باہر دیا کرایہ میں وضع ہو سکتی ہے اور نصف رقم مالک مکان کے پاس بطور دین رو سکتی

ہے، میری نظر میں اس کی شرعی حیثیت قرض کی ہے۔

جواب [۱۰] (ج) اتنی رقم باہر وضع ہوگی، اتنی رو ہائے گی، کتنے دنوں تک رہے گی، اگر صراحت معلوم ہے تو

جائز ہے۔ اس کے باعث عقد اجارہ کو کوئی خفی اثر نہیں پڑے گا، جعلی اثر تو اس وقت پڑتا جب عدت مہول ہوتی۔

جواب [۱۱] اوقات کی زمین مکان میں اتنی کرایہ دار سے زرعہ ضمانت (سیکورٹی) جمع کر سکتا ہے۔ جائیداد موقوفہ

پر ظہل کا اندیشہ ہے اس لیے سیکورٹی رقم سے جائیداد نقصان سے بچ سکتی ہے اور کرایہ دار پابند بھی رہے گا، غیر موقوفہ کی طرح

اوقات کی زمین و مکان میں چکاری لے کر کرایہ دار پر لینا جائز نہیں ہونا چاہیے۔

مقالہ - ۷

از: مولانا محسن الہدی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

پگڑی کا مطلب :- پگڑی کی تعریف جو سوانح نامہ میں درج ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ پگڑی جسے فقہائے کرام کی زبان میں غلو یا رداوی اجارہ کہتے ہیں وہ حق اچھا ہے اجارہ یا ولایت تصرف کے زور بدل سے عبارت ہے۔ اب اگر حق حقوق کا ہوا ہے تو پگڑی کی فکس درست ہو جائے گی۔ آئیے ہم ذیل میں ایسے جزئیات شریعہ نقل کرتے ہیں جس سے ردا کا پہلو ظاہر ہو جائے۔

بیع حقوق :- علامہ حلی رحمہ اللہ اپنی مایہ ناز تصنیف درمعارف ص ۵۱۹، ج ۳ میں رقمطراز ہیں: بعضی مروجہ قول عن الوظائف بمال "بہ کسی ملازمت اور عہدے سے بعض مال بیکدوشی کے جواز پر فتویٰ دیا گیا تو اس سے ثابت کہ حق غلو کا زور بدل کے کرا لگ ہوتا مہاج ہے۔ نیز سیّدہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت امیر معاویہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے کچھ معاوضہ کے حق خلافت ان کے سپرد فرمایا۔ ردا لکھ میں ہے: واستدل بعضهم للحوار بقرول سيدنا الحسن ابن سيدنا علي رضي الله تعالى عنهما، عن الخلافة لمعاوية على عوض (ص ۵۲۰، ج ۲) امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: "وقد استدل البيهقي بقروله عن الخلافة التي هي أعظم المناصب على حوار القبول عن الوظائف" (تاریخ الخلفاء، ص ۱۹۲)

ردا لکھ میں ہے: "وقال الحموي: وقد استخرج شيخ مشايخنا نور الدين علي المقلسي صحة الاعتراض عن ذلك في شرحه على نظم الكثر من فرع في ميسوط السرخسي (ص ۲۴، ج ۵) **شبہہ:** اگر کوئی یہ کہے کہ حضرت حسن رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے مصلحت ضرورت کے تحت اس بات کو اپنایا جیسا کہ ردا لکھ میں ہے: قال العلامة العيني في فتاواه: ليس للزول شيء يعتمد عليه، ولكن العلماء والمحكم مشوا ذلك للضرورة (ص ۵۱۹، ج ۲)

ازالہ شبہہ: ہم کہیں گے کہ آج تقریباً ساری دنیا کا پگڑی پر عمل درآمد ہو چکا ہے اور تعامل اس کو بھی شرع شریف میں بڑی اہمیت حاصل ہے۔ نیز اگر آج پگڑی کو چھڑا دیا جائے یعنی اسے ناجائز و حرام قرار دے کر منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی حیثیتیں اور تہذیبیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں اور انھیں کھسک کر چھپانے کی اہمیت ناکش جگہ مل سکے جیسا کہ سوانح نامہ میں مصرع ہے: اور شریعت کھسنے سے دفع حرج کا بہت لحاظ فرمایا ہے اور اس میں ضرورت بھی تحقق ہے جیسا کہ شامی میں ہے: لا يضطر الناس إلى ذلك

حضرت مفتی ابوسعود رحمہ اللہ سے حق قرار اور حق تصرف میں معاوضہ لینے کو جائز گرداتا ہے۔ ردا لکھ و معروف بہ شامی میں ہے: "ورأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بحوار أخذ العوض في حق القرار والعوض" (ص ۵۲۰، ج ۴)

اس پر قیاس کر کے بدل غلو لینے اگر مہاج کیا جائے تو کوئی مقدار نہیں ہوتا چاہیے۔
 علامہ شامی صاحب رحمہ اللہ "مشكئة الألفي" میں حق تصرف کا عوض لینے کو جائز فرماتے ہوئے

اور شایع فرماتے ہیں: "و حق الغرس و الزرع فوائدهما نافع یمن کثیر منقطعاً" (رد المحتار ج ۱، ص ۵۲۰)
 * بعض فقہائے کرام کی تصریحات ملتی ہیں کہ اساتے کے حق مرہ و کف و کثرت کرنا جائز ہے۔ (رد المحتار ج ۵، ص ۵۸)

* بکڑی دلا، لی ہوئی دکان یا مکان میں کچھ مدت کر دے تو اس کا معاملہ کس فاضل کی طرح ہونا چاہئے گا۔ فقیر
 نے حق القرار فلا یخرج من یدہ إذا کان بدفع أجر المثل، (رد المحتار ص ۱۶۷، ج ۱)

* قاضی اہل، فقیر، الخس، و عامہ قاضی خاس صاحب و مراد اللہ نے اجارہ وقف کے بارے میں رقم فرمایا ہے:
 بجور الإجارة إلى ثلاث مسین فان أجرها أكثر من ذلك اختلصوا فيه. قال مشايخ بلخ:
 لا يجوز إجارة الوقف أكثر من ثلث مسین قال بعض مشايخنا: يجوز ذلك إذا كان المستاجر ممن
 لا يخاف منه دعوى الملك إذا طالت المدة" (ج ۳، ص ۱۶۵)

اس جزئیہ کے تحت اگر دواہی اجارہ "بکڑی" کو جائز مان لیا جائے تو مسلمانوں کو ہزاروں اہم کی دواہی مان لیا جائے گی اور
 ظاہر ہے کہ بکڑی میں مستاجر بھی مستاجر میں دواہی ملک نہیں کرتا بلکہ کرایہ مالک کو ادا کرتا رہتا ہے۔

* دواہی قاضی خاس کی اس عبارت سے بھی بکڑی کا ہزار میاں ہے:

"رجل أجر داره إجارة طويلة مرسومة أو أجرها غير مرسومة إلى مدة يعلم أنهما لا يعيشان إلى
 الملك المدة، قال بعضهم: يجوز ذلك. وقال الشيخ الإمام أبو بكر محمد بن الفضل رحمه الله تعالى:
 لا يجوز الإجارة له". (ص ۳۰۶، ج ۲، فصل في الإجارة الطويلة، نورانی کتب خانہ، پشاور - پاکستان)
 نیز بکڑی مالک مکان و دکان کے لیے مال غیب و حلال ہے اپنے مصارف میں استعمال کا وہ ہمارے ہی کی کیا اگر اس
 اجارہ کو فاسد بھی مان لیا جائے تب بھی وہ رقم غیب ہی ہے۔ "أجر المثل في الإجارة الفاسدة طيب وإن كان
 المكسب حراماً هذا عند من يبيح أصل المكسب، وذهب الإمام العظيم رحمه الله إلى أنه حرام".

* مال مرصود پر قیاس کر کے بھی بکڑی کو جائز قرار دیا جاسکتا ہے اور میرے نزدیک یہ جواز کا بہت مستحسن دلیل
 ہے۔ مرصود کا مطلب یہ ہے کہ میں وقف پر مستاجر ہوں قاضی یا غریب کو فقیر کرے اب فقیر پر غریب شدہ رقم مال مرصود
 کہلاتی ہے جو اس منزل میں ہے کہ گویا وقف پر مستاجر کا ایک قرض لازم ہوا اور قاضی یا غریب محتاجی و مالک بحول
 مستقرض ہوئے پھر مالک مکان اس قرض کو مرمت کی چیز یا عمارت میں ڈال کر ہوتی غنی کے عوض غریب سے تو ایسی صورت
 میں جب تک اگر جس مستاجر پر دیا ہے گا جو کوئی اخراج نہ ہوگا۔ دواہی میں ہے فقیر نے حق القرار فلا یخرج
 من یدہ إذا کان بدفع أجر المثل.

دواہی میں ہے: إذا أذن القاضي أو الظاهر عند من لا يرى الاحتياج إلى إذن القاضي للمستاجر
 بالبدل ليكون دينا على الوقف حيث لا فاضل من ريعه هو ما يسمونه في ديارنا بالمرصود"
 (ج ۵، ص ۱۷ یا ۱۸)

نیز اس میں ہے: "قلت الظاهر أن منه (أي من الدين القوي) مال المرصود المشهور في ديارنا
 لأنه إذا أذن القاضي لدار الوقف على عملاتها الضرورية بأمر القاضي للضرورة الفاعية إليه
 يكون بمنزلة استعارة المتولي من المستاجر". (ص ۳۵، ج ۲)

فقہ فقید المثال امام احمد رضا قدس سرہ نے فتاویٰ رضویہ میں بکازی کی زمین میں دُن میت کے جواز و عدم جواز کا سوال ہوا تو جواب یوں مرقوم فرمایا جس سے بکازی کا جواز نمایاں ہے کہ ہمیشہ کے لیے مستحکم حق تصرف تسلیم فرمایا ہے۔ اگر فرماتے ہیں:

”ماہمہ جائز ہے جب کہ با اجازت مستحکم ہو۔ ملک غیر ہونا دُنائی جواز دُن نہیں۔ غایت یہ کہ مالک کو اقلہ قیر کا اختیار ہوگا، مگر جب اس کا اجارہ دوامی ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نکلیں، یہاں تک کہ علانے دوامی اجارہ کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تاہیہ حاصل ہے۔“ (ص ۱۰۰، ج ۲)

* بکازی میں جو رقم دی جاتی ہے، بطور قرض نہ مائیں بلکہ بطور احسان مالک کے قبیل سے رکھیں اور احسانت کے بارے میں یہ ہے کہ ولا تسرہ ایذا إلا أن یخرجہ الناصر فحینئذ یستر دعا (فتاویٰ رضویہ ج ۶ ص ۳۶۳)

* فقہ محد پر قیاس کر کے بھی رقم بکازی کے جواز کا حیلہ بہر احکام سے نکالا جاسکتا ہے اور ”کم شریعہ الاشیخ“ کا قطع حاصل کیا جاسکتا ہے اور فقہ محد کے جواز کی تصریح فقہ القدر ص ۲۱۲، ج ۲، شامی ص ۳۲۵، ج ۵ میں موجود ہے بلکہ مشایخ نے فرمایا کہ یہ عار سے زمانہ کی اکثریتوں سے بہتر ہے حتیٰ کہ امام اہل قاضی ابو یوسف رحمہ اللہ نے فرمایا کہ یہ فقہ کرنے والا شفیق قراب سے مزید ہے اس صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے خود یہ فقہ فرمائی بلکہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اس فقہ کا حکم نافذ فرمایا۔ (ملقط من کفای الفقہ القاصر)

حضور صدر الشریعہ قدس سرہ العزیز نے اس کی تشریح فرمائی ہے۔

”فقہ محد کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے سے مثلاً دس روپے قرض مانگے۔ اس نے کہا میں قرض نہیں دوں گا، یہ البتہ کر سکتا ہوں کہ یہ چیز تمہارے ہاتھ بارہ روپے میں بیچتا ہوں اگر تم چاہو تو یہ نو است بازار میں دس روپے کو بیچ کر دینا تمہیں دس روپے مل جائیں گے اور کام چل جائے گا۔ اور اسی صورت سے فقہ ہوئی، بائع نے زیادہ قطع حاصل کرنے اور سود سے بچنے کا یہ حیلہ نکالا کہ دس کی چیز بارہ میں بیچ کر دی، اس کا کام چل گیا اور خاطر خواہ اس کو قطع مل گیا۔“ (ص ۱۵۷، حصہ ۱۱) لہذا جس ہی اگر موہر اور مستحکم کے مابین بھی ہو جائے تو کیا حرج ہے۔

* چلتے چلتے اقامت پر ایک جزئیہ صریحہ دوامی اجارہ کے جواز پر نقل کرتا ہوں جو قابل توجہ ہے:

إن الحكم العام قد ثبت بالعرف الخاص عند بعض العلماء كالشافعي وغيره، ومنه الأحكام التي حوت بها العادة في هذه الديار، وذلك بأن لمسح الأرض وتعرف بكسرها وبفرض على قدر من الأفرع مبلغ معين من الدراهم وبغنى الذي يبي فيها يؤدي ذلك القدر في كل سنة من غير إجارة كما ذكره في أرفع الوسائل فإذا كان بحيث لو رفعت عمارته لا تستاجر بأكثر تركه في يده بأجر المثل ولكن لا ينبغي أن يغنى باعتبار العرف مطلقاً خوفاً من أن يفتح باب القيناس عليه في كثير من المنكرات والبدع.

نعم يغنى به فيما دعت إليه الحاجة وحرث به في المدة المتبقية العادة، والتعارف الأعيان بلا تكبر كالخلو المتعارف في الحيوانات، وهو أن يجعل الواقف أو المحتولي أو المالك على الحالوت قدرًا

معیناً یؤخذ من الساکن و یعطیہ بہ لیسکنا شرعیاً فلا یملک صاحب الحانوت بعد ذلک إخراج الساکن الذی ثبت لہ الخلو ولا إجارۃا لغيرہ ما لم ینفذ لہ الصیغ المرقوم، فیفتی بجواز ذلک فیما علی بیع الوفاء الذی تعارفہ المتأخرون احتیالاً عن الربا۔

حتی قال فی مجموع البوازل: التعل مشایخنا فی هذا الزمان علی صحۃ یحالی لاضطرار الناس الی ذلک، و من القواعد الفکیة إذا ضاق الأمر السع حکمہ فیندرج تحتها أمثال ذلک مما دعت إلیہ الضرورة واللہ تعالی اعلم۔ (رد المحتار علی الدر المختار ج ۹، ص ۳۵، کتاب الإجارۃ مطلب فی المرحض والقیمۃ و مسئلہ المسکک، دار الکتب العلمیۃ، بیروت/ ج ۶، ص ۲۰۷، دار الفکر، بیروت)

* انیس دوائی ایہارہ کے وہ سارے قہار و مفاسد تسلیم ہیں جو تفصیل سے سوال نمبر ۱۰ میں درج ہیں تاہم ہم یہاں موافق یہ ہے کہ قہار نام اور عادت کے سبب دوائی ایہارہ یا چڑی پائز ہو چکا ہے۔

مقالہ - ۸

از: مولانا صدر الدین قادری، استاد جامعہ امجدیہ، گھوڑی، دہلی

ایہارہ ایک عقد شرعی ہے جس میں مفقود علیہ وہ منفعت ہوتی ہے جو زمین سے تصور ہو۔ لہذا صحت عقد کے لیے ضروری ہے کہ مفقود علیہ یعنی منفعت معلوم ہو، اور زمین یعنی اہرٹ بھی معلوم ہو۔ صاحب دایہ فرماتے ہیں:

ولا یصح حتی نکتون المنافع معلومة والأجرة معلومة (آخرین، ص ۲۷۷)

منافع معلوم ہونے کے طریقے: منفعت معلوم ہونے کے کئی طریقے ہیں:

(۱) انکی منافع کا علم مدت سے ہوتا ہے، مثلاً سخی کے لیے مکان، تجارت کے لیے دکان، زراعت کے لیے زمین کی ایہارہ داری، ان میں منافع کی مقدار زمین مدت سے معلوم ہوگی، لہذا اگر مدت بھول ہو تو گویا منفعت میں انکی چھات ہوتی جو قطعاً انی التزام اور مسئلہ عقد ہے۔ دایہ آخرین میں ہے:

والمنافع نارة تصیر معلومة بالمدة كما تصیر الدور للسكنى والأرضين للزراعة فیصح العقد علی مدة معلومة أي مدة كانت لأن المدة إذا كانت معلومة كان قدر المنفعة فیها معلوما۔ (ج ۲، ص ۲۷۸)

(۲) اور انکی منفعت اس قدر سے معلوم ہو جاتی ہے۔ دایہ آخرین میں ہے:

ونارة تصیر معلومة بنفسه كمن استأجر رجلاً علی صیغ ثوبہ أو خیاطۃ أو استأجر دابة یحصل علیہا مقدار معلوماً أو برکتها مسافة معلوما۔ (ج ۲، ص ۲۷۸)

(۳) اور انکی منفعت زمین و اشارہ سے معلوم ہوتی ہے۔

ونارة تصیر المنفعة معلومة بالتعین والإشارة كمن استأجر رجلاً بان ینقل لہ هذا الطعام إلی موضع معلوما۔ (ایضاً)

سککن و دکان کسی اجازہ داری: ان تینوں اقتباس کے بعد یہ مسئلہ تقریبی میاں ہو گیا کہ مکان

وہاں کی اجارہ داری میں منفعیت کی مقدار مدت ہی سے معلوم ہوگی لہذا جتنی مدت کے لیے کرایہ دار نے مکان یا دوکان بطور اجرت لیا ہے وہ مدت اگر گزر جائے تو اس پر واجب ہے کہ وہ مکان و دوکان خالی کر دے اور اگر خالی نہیں کرتا تو مالک مکان و دوکان کو اختیار ہے کہ اس سے خالی کر کے دوسرے شخص کی طرف اس کی اجارہ داری منتقل کر دے۔ صاحب ہدایہ اور صاحب نثر اراقی ان الفاظ میں رقمطراز ہیں:

ثم إذا انقضت مدة الإجارة لزمه أن يطلع البلد والعرض ويسلمها فارغة. (ص ۲۸۲/ ص ۳۰۵، ج ۷)

اس عبارت کے تحت علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا:

والحاصل أن المستأجر من عبارة المتن كغيره من المتن أنه يلزم المستأجر بعد انتهاء مدة الإجارة تسليم الأرض للموثر ملكاً أو وفقاً لميل المستأجر أن يجر الموثر على أن يجره حاملاً وبغير رضاء. (منحة المخلات على هامش البحر الرائق ج ۷، ص ۳۰۵)

یہاں روایت میں بھی ہے۔

اگر مالک مکان اور کرایہ دار میں سے کسی ایک کا مدت اجارہ پوری ہونے سے پہلے انتقال ہو جائے تو عقد اجارہ صحیح ہو جائے گا صاحب ہدایہ اور صاحب نثر اراقی اور صاحب درمئی رقمطراز ہیں:

بجاء تعاقب من میں سے ایک کا انتقال ہو جائے اس حال میں کہ عقد اجارہ اپنے لیے کیا ہو تو اجارہ صحیح ہو جائے گا۔ (ہدایہ النثر ج ۱ ص ۲۹۹/ نثر اراقی ج ۸ ص ۳۶/ درمئی فی الہامش ج ۵ ص ۵۷)

شئی مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہے یا کچھ اور؟ - اب اس مسئلہ کی حقیقت باقی رہی کہ میں مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہے یا کچھ اور، اسی سے اس کا بھی انکشاف ہو جائے گا کہ شئی مستاجر کے بدلے میں رہن رکھنا یا اس کی ضمان لینا صحیح ہے یا نہیں، مگر فقہاء کی عبارتیں اس مسئلے میں صریح ہیں کہ شئی مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے لہذا اس کے بدلے میں نہ رہن رکھنا صحیح ہے اور نہ ہی اس کی ضمان لی لینا صحیح ہے۔ بحکمۃ النثر اراقی میں ہے:

أما عدم الضمان فلا العین أمانة في يده. (ج ۸، ص ۸)

اور صاحب ہدایہ کتاب الکفالات میں فرماتے ہیں:

ولا بما كان أمانة كالوديعة والمستعارة والمستأجر ومال المضاربة والشركة. (ص ۱۰۴)

اور ان کے متعلق کتاب الرهن میں اس طرح رقمطراز ہیں:

ولا يصح الرهن بالأمانات كالوديعة والعواري والمضاربات ومال الشركة. (ص ۵۱۰)

حاصل کلام: - مذکورہ تصریحات سے چند امور قطعی طور پر معلوم ہوئے۔

(۱) مکان و دوکان کی اجارہ داری میں صحت اجارہ کے لیے ضروری ہے کہ مدت متعین ہو، مگر بھول نہ ہو۔

(۲) مدت اجارہ پوری ہو جانے پر کرایہ دار پر واجب ہے کہ مکان و دوکان خالی کر دے۔ بصورت دیگر مالک کو پورا پورا حق حاصل ہوگا کہ اس کے قبضے سے نکال کر دوسرے کے نام اجارہ داری منتقل کر دے۔

(۳) اگر مالک مکان اور اہارہ دار میں سے کسی کا انتقال ہو جائے تو عقد اہارہ ختم ہو جائے گا۔

(۴) جتنی مدت جر کرایہ دار کے پاس امانت ہے۔ لہذا امانت دہی کے سارے احکام اس پر مرتب ہوں گے اس بنیاد پر اس کے بدلے میں مالک مکان کے پاس پکھڑا بن رکھنا صحیح ہے اور نہ بطور ضمانتی مالک کا اہارہ دار سے کچھ لینا صحیح ہے۔

اس تمہید کے بعد اصل جوابات ہم دیہ تاظرین کرتے ہیں۔

جواب اول دواہی اہارہ جس کا آغاز بقیع ظلو آج سے چار سو سال قبل دسویں صدی ہجری میں ہوا اور ہر زمانے میں روز افزوں ترقی کرتا گیا، اس میں بچوں کی صحت اہارہ کی بنیاد پر شرط عین مدت منظور ہوتی ہے جس کی وجہ سے منفعت کی مقدار بھول ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ فقہانے اسے ناجائز قرار دیا۔ اعلیٰ حضرت عظیم الہیہ کتب علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”بیشک کے لیے اہارہ میں دینا کسی مملوک جتنی کا بھی جائز نہیں، نہ کہ وقف۔ ظاہر ہے کہ بقیع ظلو کسی جتنی کو نہیں دے سکتا یہ ہوں گے کہ جب تک باقی ہے۔ اور مدت بھلا بھول ہے اور چہا مدت سے اہارہ قاسدہ ہوتا ہے۔ لہذا اعلیٰ حضرت فرمائی کہ جب تک مدت عین نہیں نہ کی جائے اہارہ جائز نہیں کہ عین مدت سے مقدار منفعت معلوم ہوتی ہے پر ظاہر ہے کہ بیشک کے لیے کہتا نہ کوئی عین مدت ہے، نہ اس سے مقدار منفعت معلوم ہو سکے، (فتاویٰ رضویہ ۳۳۳ ص ۳۳۳ کتاب الوقف) اس کے علاوہ دواہی اہارہ میں مالک مکان کرایہ دار سے مکان واپس نہیں لے سکتا اور اس سے لازم آئے گا کہ ایک آزاد، عاقل، بالغ کو گنہگار قرار دے دیا جائے اور اس کا مال تک بھی ہو جائے۔ یوں ہی اہارہ اگر وقف کا ہو تو منافع وقف اور نہ ان کا وقف کا فوت کرنا لازم آئے گا۔“

اسی طرح یہ بھی لازم آئے گا کہ مسلمانوں کے بوقوف کافروں کی ملک ہو جائیں۔ چنانچہ علامہ شریعتی رحمۃ اللہ علیہ نے اس کے عدم جواز پر ایک مستقل رسالہ تحریر فرمایا جس کا اقتباس علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں نقل فرمایا:

”و لازم منہ ان اوقاف المسلمین صارت للکافریں، بسبب وقف خلوتھا علی کائناتہم، و بان عدم إخراج صاحب المعنوت لصاحب الخلو بلزم من حجر الحر المکلف عن ملکہ و إتلاف مالہ، مع ان صاحب الخلو لا يعطى أجر المثل، و يأخذ هو فی نظیر خلوة قدرًا کثیرًا، بل لا يجوز هذا فی الوقف۔ وقد نصوا علی أن من سکن الوقف يلزمه أجر المثل، و فی منع الشاغر من إخراجہ تقویت دفع الوقف و تعطیل ما شرطه الوقف من إقامة شعائر مسجد و نحوھا۔ (ص ۶۸ ج ۲)“

علامہ شامی کا اعتراف - علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ بھی دواہی اہارہ سے میں لازم آئے والے ان شرعی قبائح کا اعتراف کرتے ہوئے ان الفاظ میں رقم طراز ہیں: قلت: وما ذکرہ حق خصوصاً فی (ماننا هذا) (ج ۱ ص ۶۸)

انہیں شرعی قباحتوں کی بنیاد پر زمین اور مکان، دوکان کو دواہی اہارہ پر دینا کہ مالک کو بقیع ظلو (کرایہ دار سے کرایہ کی بقیع نہ کی کر لینے کا حق) یا حق استر واد (کرایہ کی چیز واپس لینے کا حق) نہ دے، اس کو فقہانے امت نے اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیا۔

جواز خلو کے قائلین اور ان کے تمسکات :- پہلے بعض نے اس کے جواز کی راہ نکالی ہے چنانچہ علامہ زین الدین بن نعم رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی مشہور زمانہ کتاب "الاشیاء الغائبات" میں عرف عام اور عرف خاص کے ذیل میں اس طرح اظہار خیال فرمایا:

والحاصل أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص ولكن أفتى كثير من المشايخ باعتبار ما نقلوا: على اعتباره بمعنى أن يعني بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحواشيت لازم ويصير الخلو في الحوات حقاً له فلا يملك صاحب الحوات إخراجه منها ولا إحارتها لغيره ولو كانت وفقاً (ص ۱۶۲)

یادھی اللہ یہ علامہ صاحب الدین القاضی رحمۃ اللہ علیہ سے شہر میں رہا کی خلو الحواشیت کے حقیقی اشتقاق ہوا تو آپ نے بھی عرف پر بنا کرتے ہوئے جواز ہی کا فتویٰ ان الفاظ میں ثبت فرمایا:

نعم إذا مات شخص و له وراث شرعي يستحق خلو حوات مورثه عملاً بعرف ما عليه الناس (حاشیہ علامہ سید حموی علی الأشیاء ص ۱۶۳)

علامہ حقیق مہر الرحمن آفندی حمادی مفتی و مفتی سے بھی اس کے بارے میں اشتقاق ہوا تو آپ نے بھی جواز ہی کا فتویٰ دیا مگر صرف عرف کو مدد دیا جو انہیں ظہر الیہ جگہ عرف کے ساتھ ساتھ ضرورت و داعیہ اور مدت مدیہ کی عادت جاریہ اور ظہر کی آثار کے تعارف ایمان کا خاص طور پر لحاظ فرمایا چنانچہ فرماتے ہیں:

نعم يعني به فيما دعت إليه الحاجة و حرث به في المدة المصلحة العادة، و تعارفه الأعيان دلائل كبر

كالخلو المتعارف في الحواشيت (رد المحتار ص ۱۸ ج ۵)

اور شیخ محمد بن ہلال مفتی نے جواز خلو پر خیرۃ العظمیٰ، فتاویٰ کبریٰ، خلاصۃ الفتاویٰ، فتاویٰ قاضی خاں، واقعات ضروری میں مندرجہ ذیل مسئلے سے استدلال کیا:

اشترى سكرى وقف فقال المتولي ما أدنت له بالسكرى فأمره بالرفع فلو انشراه بشرط القرار فله الرجوع على بالعه والا فلا يرجع عليه بتمنه ولا ينقصانه (حاشیہ سید حموی علی الأشیاء ص ۱۶۲)

اور شیخ علی الدین بن معروف زہد رحمۃ اللہ علیہ نے اسی مسئلے پر بنا کرتے ہوئے جواز خلو سے حقیقی اس طرح اپنے موقف کا اظہار فرمایا:

هذا نقل صريح في جواز بيع الخلو المتعارف في زماننا (أيضاً)

اور در اسلایطہ اسلامیہ کے مفتی علامہ ابو اسعد رحمۃ اللہ علیہ سے اس کے بارے میں بعض الافاضل نے اشتقاق کیا تو آپ نے شیخ علی الدین بن علی کی تائید فرما کر جواز ہی کا موقف اختیار فرمایا۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ جن علما نے خلو الحواشیت کو جائز قرار دیا ان میں بعض نے عرف کو مدد دیا جو انہیں ظہر الیہ جگہ عرف کے ساتھ ساتھ ضرورت و داعیہ اور مدت مدیہ کی عادت جاریہ اور تعارف ایمان کا خاص طور پر جواز کی بنیاد بنائی اور بعض نے سبکی پر قیاس کر کے اس کو جائز قرار دیا۔

خلو کے مانعین اور ان کے دلائل :- ایک طرف تو بخودین کی ایک فہرست ہے اور دوسری طرف مانعین کی بھی ایک لمبی تعداد ہے جو غلو کو اہیت کو باطل و بے اصل سمجھتے ہیں چنانچہ علامہ سید حموی اور علامہ محمد علی رافعی طرابلسی شامی اور صاحب فرائعین رضی اللہ تعالیٰ عنہم صاحب "فاشیاہ و الظاہر" کے اس قول: "فأقول على اعتباره ينبغي أن يفتى بأن ما يقع البيع" پر حاشیہ لکھ کر فرماتے ہوئے ان الفاظ میں رقم طراز ہیں۔

قبل عليه: كيف ينبغي أن يفتى به مع كونه مخالفاً للقواعد الشرع الشريف (فتاویٰ رضویہ ص ۳۶۰، ج ۶ عن غمز العيون)

علامہ فخر الدین دہلی حاشیہ اشباہ میں فرماتے ہیں: قوله و بصير الخلو في الحائوت حقا له البيع "أقول: والفتوى على خلاف ذلك. مقدسي."

اور شرح الاشباہ زیرک زادہ سے بھی عدم جواز ہی متبادر ہے چنانچہ فرماتے ہیں: العرف لا يجوز ما كان محظوراً في الشرع. پھر چند کلمات کے بعد رقم طراز ہیں۔

لكن الحائوت إذا كان ملكاً يملك صاحبها إسراجه منه إذا انقضت مدته المعروف وإن لم تكن له مدة معلومة تكون الإجارة فاسدة. وكذا إذا كان الحائوت وقفاً، قد نص الفقهاء على أنه لا يجوز الإجارة فيه فوق ثلاث سنين كما في الوقاية فلا اعتبار للعرف سواء كان خلاصاً أو عائلاً حين وجد النص في الشرع على خلافه وقد مر ما تحققت عندكم. (فتاویٰ رضویہ ج ۶، ص ۳۶۰ عن شرح زیرک زادہ) اور علامہ شربلانی رحمۃ اللہ علیہ نے جواز غلو کے رد میں مستقل ایک رسالہ "منہج المسئ" تصنیف فرمایا جس میں صاحب اشباہ کا یہ قول: ينبغي أن يفتى البيع نقل کرنے کے بعد فرمایا:

مما لا ينبغي فإنه لا معاملة بين ما اعتبر من المسائل المبينة على العرف الخاص و بين الخلو. البيع

اس کا حاصل یہ ہے کہ جن مسائل میں عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ہے وہاں صاحب معاملہ نے ضرر کا التزام اپنے لیے خود اختیار ہی سے کیا ہے، یا خود سے اس شرط کے مطالبے میں کوتاہی کی جس سے وہ ضرر کو روکنا جب کہ وقف میں باغیر کو اس کا اختیار نہیں کہ وقف تکف یا معطل کر دے، تو جن مسائل میں عرف خاص کا اعتبار کیا گیا ان میں اور مسئلہ غلو میں کوئی مماثلت ہی نہیں، لہذا ان مسائل پر قیاس کر کے عرف خاص کو ہر جواز ضمنی یا محض نظر ہے۔

بلکہ بعض افاضل نے جب واقعات ضروری سے یہ مسئلہ نقل کیا:

"کہ ایک شخص کے قبضہ میں دکان تھی، وہ عاکب ہو گیا تو موتی نے اس کا معاملہ قاضی کے وہاں پیش کر دیا اور قاضی نے بھی اسے صحیح کرنے اور دوسرے کو بطور اجارہ دینے کا حکم دے دیا تو موتی نے اپنی بی بی کیا، پھر عاکب ہوئے والا حاضر ہو گیا تو وہی اپنی دکان کا مستحق ہے۔ اور اگر اس کے لیے حق غلو ہے تو وہی غلو کا بھی مستحق ہے اور اس سلسلے میں اسے اختیار ہو گا، غلو اجارہ صحیح کر دے اور اپنی دکان میں رہے یا اجارہ کی اجازت دے کر اپنا حق غلو کرایہ دار سے واپس لے لے اور کرایہ دار اگر راضی ہے تو اسے حق غلو ادا کرنے کا حکم دیا جائے گا، ورنہ یہ حکم ہو گا کہ وہ دکان سے نکل جائے۔"

علامہ سید حموی رحمۃ اللہ علیہ نے اس مسئلہ کا رد بھی فرمایا جس کا حاصل یہ ہے کہ:

”ہمیں یہی کہیں تعلیم ہے کہ واقعات ضروری کی عبارت میں الفاظ ظلو و جود ہے، کیوں کہ گفت و نقل میں مثلاً صاحب المجمع میں الفاظ یکن نے واقعات ضروری کی عبارت فعل کی مگر اس میں ظلو کا ذکر نہیں کیا اور ظلو معارف کی بات تو بہت دور کی ہے۔ بلکہ علامہ بدر الصمدی نے یہاں تک فرمایا ہے کہ علم میں فقہاء کے کلام میں مسئلہ ظلو کو کوئی ذکر ہی نہیں ہے۔

پھر آگے فرمایا کہ مشہور یہ ہے کہ مسئلہ ظلو کی نسبت مدینہ طیبہ کے عالم حضرت امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے مذہب کی طرف کی گئی ہے۔ حالانکہ حقیقت یہ ہے کہ اس بارے میں نہ آپ سے کوئی صراحت ہے نہ آپ کے اصحاب میں کسی سے۔“ (حاشیہ علامہ رموی ص ۱۶۳)

اور شیخ محمد بن جلال نفلی نے ذخیرہ المعانی، فتاویٰ کبریٰ، علامۃ القنادی، فتاویٰ قاضی خاں، واقعات ضروری میں ہر قسم مسئلہ سکنی سے جو از ظلو پر استدلال کیا تو علامہ شریکانی نے اس کا اس طرح رد فرمایا: ”هذا المستدل لم یفہم معنی السکنی۔ (رد المحتار ج ۱ ص ۱۶۷، عن رسالة العلامة الشریکانی)

سکنی اور ظلو کے درمیان فرق :- پھر سکنی اور ظلو کے درمیان فرق یہ بیان کیا کہ سکنی اس میں جہیز ہو رہا ہو کہتے ہیں جو مکان میں مرکب ہو اور اس سے متصل با اتصال قرار ہو جب کہ ظلو میں یعنی جو ہر گز نہیں جگہ معنی یعنی عرش ہے۔ (ایضاً)

اور اس کی تائید علامہ محمد علی رافعی طرابلسی کے کلام سے بھی ہوتی ہے چنانچہ آپ نے حقیقت ظلو کی اس طرح تعریف فرمائی:

”حقیقت ظلو وہ منفعت ہے جس کے بدلے میں وراثت دینے والا دراصل ہم دے کر اس کا مالک ہوتا ہے۔“ (حاشیہ رافعی علی الاشیاء ص ۵۲)

یعنی سکنی اور ظلو کے درمیان جب یونہی ہے تو مسئلہ سکنی سے جو از ظلو پر استدلال کرنا صحیح نہیں۔
 اور تفصیلات سے معلوم ہوا کہ نو سو برس تک مذہب ارباب جو میں کہیں بھی مسئلہ ظلو کا ذکر نہیں۔

اعلیٰ حضرت کا فتویٰ :- یہی وجہ ہے کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ و العزیز نے اس کو باطل و بے اصل قرار دیا چنانچہ آپ رقمطراز ہیں: ”الظلو ظلو باطل و بے اصل ہے مذہب حنفی بلکہ نو سو برس تک مذہب ارباب جو میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۶۰، ج ۶)

دنیا کا عمل :- ایک طرف تو عدم جواز کے قائلین کی ایک طویل فہرست ہے جو بکھری کو جائز قرار دیتے ہیں بالخصوص مذہب حنفی میں کہیں اس کا ذکر نہیں ملتا، اور دوسری طرف دنیا والوں کا حال یہ ہے کہ تمام شریعی پابندیوں کے باوجود آزادانہ ماحول میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں۔ اور انسان بھی مدنی الطبع ہی پیدا کیا گیا ہے جسے انسانی معاشرے میں رہنے کے لیے مکان و مکان کی بہر حال ضرورت پڑتی ہے۔ خاص کر اس زمانے میں زمین اپنی تمام وسعتوں کے باوجود تنگ ہوئی جا رہی ہے یہی وجہ ہے کہ اسلام کی تمام پابندیوں کے باوجود بکھری اور دواوی اہلکار کے کاروائی شروع اور قبضات میں عام ہوتا جا رہا ہے۔ حال یہ ہے کہ کوئی بھی مالک مکان، دوکان کسی کو اس وقت تک اپنی جائداد کو اس پر نہیں دیتا جب تک اسے اصل کرایہ کے علاوہ ایک زائد رقم بنام بکھری نہیں مل جائے۔ اسی طرح مکان، دوکان پر بھی جب کرایہ دار کا قبضہ ہو جاتا ہے تو کچھ دنوں کے بعد مالک اسے قانونی طور پر بھی سیدھے غل نہیں کر سکتا، ہوا کچھ مخصوص صورتوں کے دائرہ میں متاثر ہوا داری

پوری ہوگئی ہو چنانچہ سوال نامہ میں کرایہ داری سے متعلق گورنمنٹ کے قانون نمبر ۷ کے تحت یہ مذکور ہے:

مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے دخل کرنے کے لیے کوئی مقدمہ دائر نہیں کیا جائے گا مگر مدت اہارو پوری ہو جانے، یا عمارت چھوڑ دینے کی فوٹس کی مدت گزر جانے یا کسی اور طرح سے اس کی کرایہ داری ختم ہوگئی ہو۔

گویا قانون کی روٹی میں کرایہ پر دینے کے بعد مکان، دکان برائے نام مالک کی ملک میں رہتے ہیں، اور نہ قانونی طور پر بھی مالک اپنی جائیداد میں مالکانہ تصرف نہیں کر سکتا یعنی بظاہر دیکر یہ کہا جاسکتا ہے کہ تو اچھین کرایہ داری اور ملک و حق الامتصاص وغیرہ متوازن ہونے کی وجہ سے عملی طور پر مالک کی ملکیت اپنی جائیداد سے تقریباً ختم ہو جاتی ہے۔ اور عملاً کرایہ دار اس کا مالک ہو جاتا ہے۔ اب اگر مالک اپنی جائیداد اپنے مصرف میں لانے کے لیے کرایہ دار سے خالی کرانا چاہے تو کرایہ دار خالی کرنے کے لیے تیار نہیں ہوتا اور اس سلسلے میں اگر مالک قانونی چارہ جوئی کرے، گورنمنٹ میں مقدمہ دائر کرے تو **اولاً** اس کا مقدمہ چند مخصوص حالات کے علاوہ قابل سماعت نہ ہوگا، **ثانیاً** یہ کاروائی زمانہ دراز تک بھی چل سکتی ہے جس کے نتیجے میں مالک سراسر نقصان میں رہتا ہے اور کرایہ دار کو پورا پورا فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ اس صورت حال میں کرایہ دار کے چار ماندہ غیر متعلقہ اقدامات سے بچنے کے لیے مالک کے لیے بگڑی ایک ضرورت بن گئی۔

یوں ہی سرکاری ملازمین جن کا گورنمنٹ اکثر چالو کرتی رہتی ہے وہ چند مخصوص ملازمین کے علاوہ عام طور پر کرایہ دار کی ملکات میں سکونت پذیر ہوتے ہیں۔ اب ان کے لیے مجبوری یہ ہے کہ جب تک اصل کرایہ کے علاوہ مالک مکان کو ایک زائد رقم نہ دیں اس وقت تک انھیں رہائش کے لیے کوئی مکان نہ ملے جب کہ رہائش انسان کی بنیادی ضرورت ہے۔ لہذا بگڑی ان کے لیے بھی ایک ضرورت بن کر سر پر مسلط رہتی ہے۔

اسی طرح تہارت پیشہ حضرات جن دکانوں میں تہارت کرتے ہیں عام طور سے وہ دکانیں ان کی ملک نہیں ہوتیں بلکہ وہ کرایہ کی ہی ہوتی ہیں۔ اور وہی دکانیں ہی تاجروں کے لیے مرکز دولت ہوتی ہیں۔ کیوں کہ وہاں ان کے لیے وہ وسائل فراہم ہوتے ہیں جن سے ان کی تہارت سرگرم چل رہتی ہے۔ ایسے حالات میں وہ مجبور ہوتے ہیں کہ اپنی کرایہ داری ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے مالک کو کرایہ کے علاوہ ایک زائد رقم پیش کریں، بصورت دیگر ان کی تہارت سرد ہو کر رہ جائے گی۔ تہارتی ذرائع منقطع ہو جائیں گے اور وہ حتمی اثرات مرتب ہوں گے جن سے فوری طلب رسد متاثر ہو کر رہ جائیں گے۔ اسی صورت میں بگڑی ان کے بھی سروں پر ایک ضرورت بن کر مسلط رہتی ہے۔ انھیں ضرورتوں کی بنیاد پر بگڑی کاروبار ہر چھوٹے بڑے شہر میں عام ہو گیا۔

شروعی و خصوصیتیں۔۔۔ اور شریعت نے جہاں بارہ امور پر ہر طرح کی پابندیاں عائد کی ہیں وہیں عرف، ضرورت، وضع عرف جیسے عوامل کا بھی قیام برقرار رکھا گیا ہے چنانچہ: الضرورات تبيح المحظورات، الحاجة لنزول منزلة الضرورة، اعتبار العرف، بوجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة۔ یہ سب ایسے اصول ہیں جن پر بے شمار مسائل کی بنیادیں رکھی گئیں اور صحیحہ امور کے متوازن حل نکالے گئے، یہاں پر صرف تین نظریں بد یہ ناظرین کی چاہی ہیں۔

پہلی غلطی۔۔۔ کسی نے ہانغ کے پھلوں کو خریدنا حالانکہ ابھی بعض ہی پھل لگے ہیں اور بعض ابھی نموداری نہیں ہوئے اس لحاظ کے متعلق غابر مذہب یہ ہے کہ ناجائز ہے۔ لیکن تعامل اس کی وجہ سے بعض فقہانے اسے جائز قرار

دیا۔ فتاویٰ رضویہ میں ہزاروں اکی اور خبر کے حوالے سے ہے:

إذا اشتكى لمدار يستأن وبعضها قد خرج وبعضها لم يخرج فهل يجوز هذا البيع؟ ظاهر المذهب أنه لا يجوز. استحسان فيه لتعامل الناس فإنهم لمعاذ الله بيع لمدار الكرم هذه الصفة ولهم في ذلك عادة ظاهرة. وفي نوع الناس عن عاداتهم خرج. (ص ۲۰۷، ۲۰۸، ج ۸، سنی دار الاشاعت، مبارک پور / رضا اکیڈمی، ممبئی)

اور علامہ محمد امجدی سرخسی رحمۃ اللہ علیہ نے اس فق کو ناجائز قرار دیا، یہ فرماتے ہیں کہ اس قسم کے مسائل میں جواز کی راہ اس وقت نکالی جاتی ہے جب کہ وہاں کوئی ضرورت داعیہ ہو، اور یہاں پر کوئی ضرورت تحقق نہیں، کیوں کہ خود درختوں کی لکھ نہیں ہے، یا امکان کی ایک صورت یہ بھی ہے کہ جو لوگ بی بی الحال موجود ہیں صرف انہیں کی بیج ہو اور باقی جو موجود نہیں ہیں ان کی بیج موثر کر دی جائے۔ جب اس طرح کے امکانات ہیں تو نص کے مخالف بیج معدوم کو جائز کرنے کی ضرورت نہیں۔ (مفتی حسن روحانی، ج ۵، ص ۴۴)

مگر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے یہاں ضرورت مان کر اسے جائز قرار دیا چنانچہ اس کے بعد حصار فرماتے ہیں:

قلت: لا يخفى تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في مثل دمشق، الشام فإنه لعلة الجهول على الناس لا يمكن إزائهم بالتحلص بأحد الطرق المذكورة وإن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لا يمكن بالنسبة إلى عامةهم وفي لزومهم عن عاداتهم خرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذا لا تباح إلا كذلك والسي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعلوم فحيث تحققت هنا أيضا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن متصافا للنص. (رد المحتار ص ۴۳، ج ۴)

دوسری نظیر :- - حنفیوں کے نزدیک طامات مثلاً الاذان، حج، امامت اور قرآن و فقہ کی تعلیم پر اہمیت لیجاتا جائز تھا جمیع ائمہ میں ہے۔ لا يجوز أخذ الأجرة عند المتعلمين على الطاعات كالأذان والإمامة والخطب وتعليم القرآن والفقه إله. (ص ۳۳۸، ج ۲)

مگر متاخرین نے دیکھا کہ محدث حنفیوں میں چوں کہ حفاظ کی تعداد کم تھی اور لوگ حافظوں کے امور میں رغبت کرتے تھے، بیت المال سے ان کے لیے عطیات مقرر تھے اور حنفیوں میں بھی قرآن شائع ہونے کے خوف سے وجوب تعلیم کا حکم دے کر تعلیم پر برا بیعت کرتے اور اس کا ثمر یہ مرتب ہوا کہ لوگ اس وجہ کی ادائیگی کے لیے کمر بستہ ہو گئے، جس کے نتیجے میں حفاظ کی تعداد زیادہ ہو گئی۔

لیکن آج حال یہ ہے کہ حفاظوں کا تسلط ہو گیا، بیت المال سے عطیات ختم ہو گئے، حفاظ اپنی معیشت میں مصروف عمل ہو گئے تعلیم قرآن کے سلسلے میں ان کی ضرورتیں سدر راہ بن گئیں، تو اگر اہمیت پر تعلیم کا دروازہ نہ کھولا جائے تو قرآن پاک شائع ہو جائے، اس وجہ سے متاخرین نے جواز کا فتویٰ دیا، مزید یہ فرمایا کہ بہت سے احکام اختلاف زمانہ سے مختلف ہو جاتے ہیں۔

و بعض اليوم بالحجاز على الإمامة وتعليم القرآن والفقه والأذان كما في عامة المعصيات، و

هذا على مذهب المتأخرين من مشايخ بلخ، وقالوا: بنى أصحابنا المتقدمين الجواب على ما شاهدوا من قلة الحفاظ و رغبة الناس فيهم و كانت لهم عطيات من بيت المال وكانوا يفتون بوجوب التعليم سوفاً من ذهاب القرآن، و أما اليوم فذهب ذلك كله و انقطعت العطية من بيت المال بسبب استيلاء الظلمة فلو لم يفتح باب التعليم بالأجر لذهب القرآن فأفتوا بجوازه، و قالوا: الأحكام تختلف باختلاف الأزمان الخ. (ملخصاً من مجمع الأنهر ص ۲۳۹، ج ۲ / البحر الرائق ص ۱۹، ج ۱۸).

اور علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ بھی مذکورہ مسئلے میں ضرورت مان کر جواز کا حکم صادر فرماتے ہوئے رقمطراز ہیں۔
قد اتفقت كلمتهم جميعاً في الشروع و الفتاوى على التعليل بالضرورة و هي حتمية ضباغ القرآن. (رد المحتار ج ۵، ص ۳۸)

تیسری نظیر:- فقہ کا مسلہ ضابطہ ہے کہ بروہی جو مختلف عقد کے خلاف ہو، اور اس میں عاقلین میں سے کسی کا فائدہ ہو یا معقولہ کا فائدہ ہو اور وہ اہل استحقاق سے ہو، تو وہ مسند عقد ہے مگر جہاں یہ ضابطہ ہے وہیں عرف و تعامل کا اس سے استثناء بھی ہے، قادیانی رضویہ میں درختار کے حوالے سے ہے:

الأصل الجامع في فساد العقد بسبب شرط لا يطنبه العقد ولا يلائمه و فيه نفع لأحدهما أو للجميع و هو من أهل الاستحقاق ولم يحر العرف به. (ص ۲۰۴، ج ۸، سنی دار الاشاعت مبارک پور / رضا اکیڈمی، بمبئی)

یعنی وہ ہے کہ اگر عقد بیع میں کوئی شرط مختلفائے عقد کے خلاف ہو، اور اس میں عاقلین میں سے کسی کا فائدہ ہو یا اہل استحقاق بیع کا فائدہ ہو، لیکن عرف و تعامل کا اس پر جاری ہو تو فقہائے امت نے اس بیع کے جوازی کا حکم صادر فرمایا اور شرط کو لازم قرار دیا۔ مثلاً کسی نے چلہ اس شرط پر خریدا کہ بائع مشتری کے لیے فعل بنادے دیا ایک پاؤں کا نعل خریدا اس شرط پر کہ اس میں آئینہ بنادے۔ یہ شرط ایسی ہے جو مختلفائے عقد کے خلاف ہے کیوں کہ اس میں مشتری کا فائدہ ہے یہی وجہ ہے کہ امام اہل ابوالحسن قدس سرہ رحمۃ اللہ علیہ نے اس بیع کے قاسد ہی ہونے کا فتویٰ دیا۔ مگر صاحب ہدایہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ قیاس تو یہی چاہتا ہے کہ یہ عقد قاسد ہو کیوں کہ اس میں ایسی شرط ہے جو مختلفائے عقد کے خلاف ہے لیکن چون کہ اس شرط پر لوگوں کا تعامل جاری ہے اس لیے استثناء یہ بیع جائز ہوگی اور شرط بھی لازم ہوگی۔ قادیانی رضویہ میں ہدایہ اور فتح اللہ کے حوالے سے ہے:

(من الشترى نعلان على أن يخلوها بالبع) المراد الشترى أدبها على أن يجعله البائع نعلان له و يمكن أن يراد حقيقة أي نعل رجل واحدة على أن يخلوها أي يجعله له شرائطاً فلا يخلو أن يراد حقيقة نعل (فالباع فاسد) قال المصنف (ما ذكره) يعني القلوري (جواب القياس) و وجهه ما بيناه من أنه شرط لا يقتضيه العقد و فيه نفع لأحد المتعاقدين و هي الاستحسان بجواز البيع و يلزم الشرط (للعامل) نو. (ص ۲۰۵، ج ۸، سنی دار الاشاعت، مبارک پور / رضا اکیڈمی، بمبئی)

اور زبیر بیٹ مستند علم میں یہ حال ضرورت بھی تحقیق ہے جیسا کہ گزرا، اور عرف عام و تعامل کا اس میں بھی کیوں کہ

تقریباً ہر چھوٹے بڑے شہر میں اس کا رواج اس قدر عام ہو گیا ہے کہ کوئی بھی شہر اس سے خالی نہیں بلکہ قصبہات میں بھی اس کا رواج پل پل ہے۔

عند الشروع کون سا عرف معتبر ہے؟ ۱۹۔ تاہم جس عرف سے احکام میں اختلاف ہوتا ہے اس کے لیے کوئی ضروری نہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے سے واقع ہوا اور نہ ہی ضروری ہے کہ چوری دنیا کے مسلمانوں کو محیط و شامل ہو بلکہ اس سے مراد یہ ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ العروج فرماتے ہیں:

بالجملہ حکم اللہ تعالیٰ بدلائل کا قطع واضح ہوا کہ علماء کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نفس اس سے متروک نہ ہوگا، خصوصاً ہو سکتا ہے وہ وہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ نہ عرف قدیم رائج رسالت علیہ افضل الصلاۃ وافیہ نہ عرف جدید جمیع عبادت نامہ بلاد نہ عرف عام سواہ اعظم کہ اولین بالانعام اور حادث علی التخیل اتفاقاً یا وجوباً مقدم علیہ نفس ہیں، نہ زمان مشائخ میں تائید کی طرف مقابل نہ واقع و نفس الامران کو گواہ نہ ذرا فروغ ان معتمد نہ کلام ان پر عام، ہاں عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، نہ جب رائج میں صالح خصوصاً نفس و ترک قیاس نہیں۔ (فتاویٰ رضویہ میں ۲۱۳، ج ۸)

لہذا زمین اور مکان، دکان کو دواہی اجارہ پر دینا اس طور پر کہ مالک کو حق غلطی حق استرداد نہ ہے جائز ہوتا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] مالک کا حق غلطی حقوق مجرور سے ہے بخلاف عیب علامہ ان نجم رحمۃ اللہ علیہ حق کی تفسیر میں فرماتے ہیں: اعلم ان الحق فی العادة یدکر فیما هو تابع للمبیع ولا یدل للمبیع منه ولا یفقد الا لأجل المبیع کا طریق والشرب للآخر من۔ (المحرر الفائق ج ۶، ص ۱۳۶)

اس تعریف سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ حق مجرور مستقل بالذات نہیں ہوتا بلکہ غیر یعنی بیع کے تابع ہوتا ہے اور اس کے لیے ضروری بھی ہوتا ہے، خود مقصود بھی نہیں ہوتا بلکہ بیع ہی کی وجہ سے مقصود ہوتا ہے۔

اس سے یہ بات مایاں ہو گئی کہ مالک کا حق غلطی مجرور سے ہے کیوں کہ کرایہ دار سے مدت اجارہ گزر جانے پر کرایہ کی حق غلطی کرایہ مقصود علیٰ غنی حق مستاجر کے تو اعلیٰ سے ہے جو بالذات مقصود نہیں بلکہ مقصود علیہ کی ہی وجہ سے مقصود ہوا، اور عقد اجارہ خود اس کا مقتضی ہوا۔

جواب [۳] (الف) اگر اس بحث سے دیکھا جائے کہ غلطی مجرور سے تو اس کی بیع جائز نہیں ہوگی کیوں کہ حقوق مجرور کا معاوضہ لینا بیع کے طریقے پر بھی جائز نہیں، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ وحقار کی اس عبارت "و علیٰ هذا لا یجوز الاعتراض" کے بعد رقمطراز ہیں: "ولا علیٰ وجه المبیع أيضاً لأن بیع الحق لا یجوز۔" (رد المحتار ص ۱۶۵، ج ۴)

لیکن غلطی اگر ماہیت پر غور کیا جائے تو اس کی بیع کے جواز کا ایسا مبرور ضرور ہوتا ہے۔ کیوں کہ ماسبق میں مگر مالک حقیقت غلطی اس منفعہ کا نام ہے جس کے مقابلے میں دراصل غلطی کیے جائیں اور واقعہ دار ہم کی اس منفعہ پر ملکیت ثابت ہو جائے۔

حقیقۃ الخلو ما یملک دفع الدراہم من المنفعة التي دفع الدراہم فی مقابلتها۔ (حاشیہ
رافعی علیہ الأشیاء ص ۵۲)

اور منافع واقع نفس الامر میں اگرچہ مال منکوم نہیں تاہم مسئلہ معاوضہ داری میں حکمانا میت و تقوم کا معنی ضروران میں
موجود ہے۔ امام غس الائمہ سرخسی فرماتے ہیں:

ثم المنافع فی حکم الاعتیاض اما بأخذ حکم العالیۃ والتقوم بالتسمیۃ۔ (المبسوط
للسرخسی ج ۱ ص ۱۳۱)

اس ارشاد سے یہی مستفاد ہوتا ہے کہ باب معاوضہ داری میں منافع حکمانا مال منکوم کی حیثیت رکھتے ہیں اور غلو کی
جب منفعت ہی ہے تو اس باب میں حکمانہ بھی مال منکوم ہے۔ لہذا "مبادلۃ المال بالمال" کی روٹی میں حق غلو کی قیاس
جائز ہونی چاہیے۔

باقی رہا یہ اشکال کہ غلو حقوق مجردہ سے ہے اور حقوق مجردہ کا عوض لینا جائز نہیں تو اس کا دفع اس طرح ممکن ہے کہ یہ
قاعدہ اپنے اطلاق پر جاری نہیں ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: "أن عدم جواز الاعتیاض عن الحق لیس علی
إطلاقہ" (رد المحتار ج ۲ ص ۱۵)

جواب [۳] (ب) اعلیٰ حضرت قدس سرہ اعزہ کی تصریح سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ مسئلہ غلو میں صاحب مذہب
سے کوئی روایت نہیں۔ اس کا ذکر نہ ظاہر الروایہ میں ہے نہ باور الروایہ میں چنانچہ آپ اس کو باطل و بے اصل ٹھہراتے
ہوئے فرماتے ہیں کہ مذہب حنفی میں کہیں اس کا پتہ نہیں ملتی۔

البتہ مجتہدین فی المسائل میں علامہ غس الائمہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ سے ایک عبارت منقول ہے جس سے غلو الحوائت
کے عدم جواز کا ترشح ہوتا ہے۔ آپ فرماتے ہیں:

فلان آجرھا بأكثر مما استاجرھا به تصدی بالفضل إلا أن یکون أصلح منها بناء أو زاد فیھا
شیئاً (المبسوط للسرخسی ج ۱ ص ۱۳۰)

اس سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ اگر کرایہ دار نے اصل کرایہ سے زیادہ پر مکان، دوکان، اجرت پر دیا تو زیادتی لینا جائز نہیں
اور اگر لے لیا تو اسے صدق کرنا واجب۔ اسے اپنے مصرف میں استعمال نہیں کر سکتا مگر جب کہ مکان، دوکان کی عمارت کچھ
کرایا ہو یا اس میں کچھ بڑا حاد یا ہو تو اس صورت میں دوسرے کرایہ دار سے زیادہ کرایہ وصول کرنا جائز ہوگا۔

یہ کہیں یہاں جو صورت حال ہے کہ کرایہ دار نے کچھ بھی تعمیراتی اضافہ نہیں کیا تو اس کے لئے اصل کرایہ سے زیادہ
وصول کرنا جائز ہی ہوگا۔ اس قول سے غلو کا عدم جواز ہی مترشح ہوتا ہے۔

اور مہسوط سرخسی کے بارے میں علامہ طرہ سوی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اس میں علامہ غس الائمہ سرخسی نے حاکم شیعہ
کی کتاب "الکافی" ہی پر اعتماد فرمایا اس کی مخالفت نہیں کی ہے۔ اور مسائل اصول (ظاہر الروایہ) کی کتابوں میں کتاب
"الکافی" معتدہ مستند کتاب ہے جس میں اصل مذہب کو نقل کیا گیا ہے۔

اس تفصیل سے یہ معلوم ہوا کہ اس خصوص میں بنیاد امام غس الائمہ سرخسی ہی کا کلام ہے جو مہسوط میں مرقوم ہے
اور علامہ طرہ سوی کی تصریح کے مطابق مہسوط میں اصل مذہب کی خلاف ورزی نہیں کی گئی ہے بلکہ علامہ سرخسی نے اس میں

ناظر اور ادیب کو خاص طور پر بنایا دیا گیا۔ باقی رہ گیا یہ مسئلہ کہ کیا اس خصوص میں حاجتِ ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے ناظر اور ادیب یا اصل نظم میں قصص میں کی اجازت ہے یا نہیں؟ تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تصریح کے مطابق اس مسئلہ میں ناظر اور ادیب کا بھی پتہ نہیں چھپا ہے کہ اس کی طرف رجوع کیا جائے۔ لیکن بالضرر محال اگر کہیں ہو تو حاجتِ ناس کی وجہ سے اس کی طرف رجوع کیا جاسکتا ہے کیوں کہ مواضع ضرورت میں فقہانے اقوال ضعیفہ رجوع بہ فتویٰ دینا جائز قرار دیا۔

روم کی اس سوال کی حق جانی کہ حاجت اس اور عرف و قاضی کی وجہ سے کیا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت ہے؟ تو اس پر مکمل بحث مکرر بھی ہے کہ حاجت و عرف و قاضی یہ سب ایسے عوامل ہیں جو عند الشرح معتبر ہیں۔ چنانچہ ان کی وجہ سے بہت سے احکام میں تخصیص کیا بلکہ تغیر بھی ہو جاتی ہے۔ فقہ کا ضابطہ ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" "الحاجة تزيل مبراة الضرورة" اور عرف و عادت کے معلق علامہ ابن حکیم نے فرمایا:

اعلم أن اعتبار العادة و العرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً. (الاشباه والنظائر ص ٤٦)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ حاجات اور عرف و قوال بہت سے مسائل شرعیہ کی بنیاد ہیں۔ لہذا ان عوامل کی وجہ سے اصل حکم (حقوق مجردہ کا عوض لینا صحیح نہیں) میں تخصیص کی اجازت ہونی چاہیے۔

جواب [۳] سب سے اہم تعین ہو گیا کہ مالک کا حق غلط حقوق مجروحہ سے ہے تو اس قدر سب یہی ہوگا کہ اس سے دست برداری کے عوض دیگر رقم وصول کرنا چاہتے نہیں ہے کیوں کہ حقوق مجروحہ کا عوض لینا صحیح نہیں۔ الحقوق المجروحہ لا يجوز الاعتراض عليها. (الأشياء والنظائر ص ۱۳)

مگر چون کہ حق غلو سے دست برداری کا معاوضہ لینا بڑا دشوار اور کثیر میں بکثرت رائج ہے تو اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی تصریح کے مطابق اس میں دو عرف تحقیق ہے جو موجب تخفیف ہے اور اس کے علاوہ ضرورت بھی ہے۔ لہذا مالک کے لیے یہ جائز ہوتا ہے کہ اپنے حق غلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرے مثلاً نزول عن الوطائف (ملازمت سے سبکدوشی) حقوق مبرورہ سے ہے یہی وجہ ہے کہ اصل مذہب میں اس سے دست برداری کا معاوضہ لینا جائز نہیں۔ واللہ اعلم
میں ہے: وعلیٰ هذا لا يجوز الا عتياض عن الوطائف بالأوquاف (ص ۱۴، ج ۱)

المذہب عدم اعتبار العرف الخاص، لكن أفتى كثير باعتبارہ، وعليہ فیفتی بحوار الفزول عن الوظائف بمال. (در مختار مع شامی ص ۱۶ ج ۴)

اور علامہ ابن قیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: أقول على اعتبار العرف الخاص قد تعارف الفقهاء بالقواعد الشرورية عن الوظائف بمال يعطى لمصاحبها وتعارفوا بذلك فيسمى الحوالة (الأشياء والنظائر ص ۵۶) اور دیگر فقہائے بمال کہ اپنا حق ساقط کرنے کے طور پر حق مجرد کا عوض لینا صحیح ہے لہذا اعلیٰ وجہ الاستقلا بذل من

اور بعض لوگوں نے مال کے بدلے میں مال لینا صحیح ہے۔ قالوا: و يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للحق.

اور بعض لوگوں نے مال کے بدلے میں مال لینا صحیح ہے۔ استدلایں کیا اور عرف کو بتایا:

فإن ما نقلنا من بعضهم للجواز بنزول سيدنا الحسن ابن سيدنا علي رضي الله تعالى عنهم عن

الخلافۃ لمعاویۃ علی عوض .

منشی ابوالسعود رحمۃ اللہ علیہ نے تو یہاں تک فتویٰ دیا کہ حق قرار و تصرف کے بدلے میں مال لینا جائز ہے۔ عن الصفتی أبی السعود أنه أفتی بجواز أخذ العوض فی حق القرار و التصرف ، و عدم صحة الرجوع . (رد المحتار حص ۱۵، ج ۲)

خلاصہ کلام یہ ہے کہ نزول عن الوطائف حقوق مجروحہ سے ہے جس کا معاوضہ لینا اصل مذہب میں ناجائز ہے مگر بعض نے عرف کی بنیاد پر اسے جائز کیا اور بعض نے علی وجہ الاستقاطہ جب کہ بعض نے نزول عن الخلافۃ سے استدلال کیا۔ بہر حال ان نظائر کی روشنی میں حق غلو سے دست برداری کے عوض کچھ رقم وصول کرنا جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۱۵]

ما سبق میں یہ گزر چکا کہ پگڑی اور دوائی اجارے کا رواج اس قدر عام ہو گیا ہے کہ مالک مکان اپنی جائیداد کو اس وقت تک کرایے پر نہیں دیتا جب تک اسے اصل کرایہ کے علاوہ بنام پگڑی ایک مخصوص رقم نہ مل جائے یوں ہی کوئی کرایہ دار کسی کو اس وقت تک قبضہ دینے کے لیے تیار نہیں ہوتا ہے جب تک کہ اسے ایک مخصوص رقم نہ مل جائے اور نہ کوئی مالک مکان کرایہ کا مکان کسی سے کرایہ دار کے نام اس وقت تک منتقل کرتا جب تک کہ اسے پگڑی کی رقم میں حصہ دار نہ بنایا جائے۔

لہذا اگرچہ فقہانے پگڑی و دوائی اجارے کو ناجائز قرار دیا، تاہم عرف ناس اور حاجت و ضرورت کی وجہ سے اصل حکم میں تغیر ممکن ہونی چاہیے۔ کیوں کہ ما سبق میں اس قسم کے قواعد کی تفصیلات اور ان کی نظیریں گزریں کہ الضرورات تبیح المحظورات ، الحاجة تنزل منزلة الضرورة، اعتبار العرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوه أصلاً . واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۶]

مختصص و تغیر اور بیع اور با معاوضہ دست برداری کے علاوہ بظاہر ایسے شرعی حیلے نظر نہیں آتے جنہیں اختیار کر کے مالک کسی بھی نام سے پگڑی کی رقم لے سکے اور ساتھ ہی شریعت طاہرہ کی خلاف ورزی بھی لازم نہ آئے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۷]

کرایہ دار کے لیے شئی مستاجر کسی اور شخص کو کرایہ پر دینا جائز ہے یا نہیں؟ اس مسئلے کی دو نوعیت ہے۔ ایک یہ ہے کہ جتنے کرایہ پر خود لیا ہے اتنے ہی پر دوسرے کو دے۔ دوسری یہ کہ اصل کرایہ سے زیادہ پردے، بچر اس میں دوسروں میں۔ ایک یہ ہے کہ کرایہ دار نے شئی مستاجر میں کچھ اضافہ کیا ہے، جس کی وجہ سے زائد کرایہ پر اس نے دیا۔ دوسری یہ کہ اس میں کچھ بھی اضافہ نہیں کیا محض ذاتی منفعت کے لیے زائد کرایہ پر دیا تو مجموعی طور پر تین صورتیں ہوں گی۔

۱۔ جتنے کرایہ پر کرایہ دار نے شئی مستاجر مالک سے لیا اتنے ہی پر دوسرے شخص کو کرایہ پر دے۔

۲۔ اصل کرایہ سے زیادہ پردے جب کہ مکان، دکان میں کوئی اضافہ اس نے نہیں کیا۔

۳۔ اصل کرایہ سے زیادہ پر دوسرے شخص کو دے۔ اور مکان و دکان میں کوئی اصلاح آمیز اضافہ کیا مثلاً اس کی لپائی

کرادی یا اسے پختہ کرادیا وغیرہ۔

پہلی صورت کے بارے میں کوئی کلام نہیں، یہ بلاشبہ جائز ہے۔ امام شعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں: رجل استأجر بيتاً و أجرة بائع من استأجره به أنه لا بأس بذلك .

امام شمس المذہبی رحمہ اللہ علیہ اس عبارت کے تحت فرماتے ہیں: فيه دليل أن للمستأجر أن يوجر من غيره .

اور اصل کرایہ سے جو زیادہ لیا تو اس کے بارے میں فقہائے امت کا اختلاف ہے۔ حضرت عطاء رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ زیادہ لینے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ یہی مذہب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور حضرت ابراہیم قمی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اگر کرایہ دار نے مکان میں کوئی ایسا اضافہ کیا جس سے اس کی حیثیت بڑھ گئی تو زیادہ لینا جائز ہے اور اگر کوئی اضافہ نہیں کیا محض طلب منفعت کی خاطر زیادہ لیا تو یہ جائز نہیں، یہ مذہب فقہائے احناف رضی اللہ تعالیٰ عنہم کا ہے۔ امام شمس الانامہ سرخسی رحمۃ اللہ علیہ زیادتی سے متعلق فرماتے ہیں:

هذا فضل اختلف فيه السلف رحمهم الله تعالى كان عطاء رحمه الله تعالى لا يرى بالفضل بامنا و يعجب من قول أهل الكوفة رحمهم الله حيث كرهوا الفضل و بقوله أخذ الشافعي رضي الله تعالى عنه و كان إبراهيم رحمه الله يكره الفضل إلا أن يزيد فيه شيئاً فإن زاد فيه شيئاً طاب له الفضل و أخذنا بقول إبراهيم رحمه الله و قلنا إذا أصلح في البيت شيئاً أو طين البيت أو حصص أو زاد فيه لو حاشا فالفضل حلال و إن لم يزد فيه شيئاً لا يطيب له الفضل لنهي النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن ربح ما لم يضمن (المبسوط للرخصي ج ۱۵، ص ۷۸)

اس ارشاد سے تینوں صورتوں کے احکام واضح ہو گئے، پہلی صورت متفق علیہ طور پر جائز ہے۔ دوسری صورت امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز نہیں، جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ کے نزدیک جائز ہے۔ تیسری صورت تمام فقہائے کرام کے نزدیک جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۸] حقیقت خلو سے متعلق علامہ محمد علی رافعی شامی کی تفسیر گزری چکی ہے کہ خلو وہ منفعت ہے جس کے مقابل میں واقع دراہم، دراہم دیتا ہے۔ یا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے جو رقم اصل کرایہ کے علاوہ مالک کو پیش کرتا ہے۔

مذکور تفسیر کے لحاظ سے خلو اپنے اندر مالیت رکھتا ہے بالخصوص منافع جب معاوضہ داری میں حکماً مال مستقیم ہے تو اس کی بیع کرایہ دار کے لیے جائز ہونی چاہیے اور اپنے اس حق سے دست برداری کے عوض کچھ مال بھی وصول کرنا جائز ہونا چاہیے۔ مگر چون کہ خلو دوائی اجارہ کا لازم ہے اور دوائی اجارہ شرعی نقطہ نظر سے جائز نہیں اس بنیاد پر خلو کو فقہائے امت نے ناجائز و خلاف شرع قرار دیا۔

تاہم موجودہ دور میں خلو جس طرح مالک مکان، دوکان کے سر پر ایک ضرورت بن کر مسلط ہو گیا ہے۔ اسی طرح کرایہ دار کے لیے بھی ایک بنیادی ضرورت ہے۔ جس کی تفصیل گزری۔ اور اس کا رواج بھی شہروں و قصبات میں عام ہو گیا ہے۔ تو ضرورت بھی متفق ہے، اور عرف عام بھی، اس کی روشنی میں خلو کرایہ دار کا ایک لازمی حق ہونا چاہیے۔ لہذا ضرورتاً اس کی بیع یا مال کے بدلے میں اس سے دست برداری کرایہ دار کے لیے جائز ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] کسی بھی مکان، دوکان کو کرایہ پر دینے کے لیے پہلے کرایہ دار سے جو قانونی مجبوریات مالک کے سر ہوتی ہیں وہی مجبوریات اس وقت بھی ہوں گی جب کہ دوسرے کرایہ دار کے نام وہ مکان، دوکان منتقل کرے کہ معرف برائے نام وہ جائیداد مالک کی ملک رہتی ہے ورنہ عملاً اس کی ملکیت سے نکل کر کرایہ دار کی ملک ہو جاتی ہے اور مالک اگر قانونی چارہ جوئی کرے تو بھی کوئی فائدہ مند نہیں، یوں ہی جو پریشانیوں پہلے کرایہ دار کے لیے ہیں وہی پریشانیوں

دوسرے کرایہ دار کے لیے بھی ہیں کہ اصل کرایہ کے علاوہ بغیر زائد رقم دیے ہوئے کوئی مکان یا دکان کرایہ پر نہیں مل سکتی تو دوسرے کرایہ دار کے ہارے میں بھی وہی حکم ہوتا چاہیے جو پہلے کرایہ دار کے ہارے میں ہے یعنی مالک کے لیے چارہ ہوتا چاہیے کہ کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے کچھ مال وصول کرے۔

جواب ۱۰۱ (الف) مالک وقت عقد یا عقد سے پہلے کرایہ دار سے جو رقم اس شرط کے ساتھ لیتا ہے کہ جب وہ مکان یا دکان خالی کرے گا تو یہ پوری رقم واپس کر دے گا اور مالک کو اس درمیان تصرف کا کامل اختیار ہوتا ہے، یہ معاملہ ظاہر عقود مشروطہ میں سے کسی بھی عقد کے تحت نہیں آتا۔ رہن اور کفالت کے تحت اس لیے نہیں آتا کہ یہ گزرا کہ بھی مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کی کفالت یا ان کے بدلے میں رہن رکھنا صحیح نہیں، اور وہ بیعت بھی نہیں کیوں کہ وہ بیعت موزع کے پاس امانت ہوتی ہے جس میں اسے تصرف کا اختیار نہیں ہوتا جب کہ یہاں مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار ہوتا ہے۔

البتہ یہ معاملہ "اجارہ بشرط قرض" ہے اس کی واضح دلیل یہ ہے کہ اگر کرایہ دار مالک مکان و دکان کو وہ رقم نہ دے تو مالک اسے مکان و دکان کرایہ پر نہیں دے گا پھر اس کی واپسی شرط ہے اور اس میں مالک کو تصرف کا کامل اختیار بھی ہوتا ہے اس لیے لفظ یا عرفاً "اجارہ بشرط قرض" ہوا، اور یہ شرعی نقطہ نظر سے ناجائز ہے کیوں کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد اجارہ کے تقاضے کے خلاف ہے اور اس میں مالک کا ایسا نفع بھی ہے جو خالی من الصرض ہے اور ایسی شرط سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔ عتاً یہ میں ہے۔

الشرط الذي لا يقتضيه عقد الإجارة و فيه منفعة لأحد المتعاقدين شرط فاسد يفسد به العقد. (العناية على هامش الفتح ج ۸ ص ۵۳)

علاوہ ازیں اجارہ بیع کی طرح سے عقد معاوضہ ہے، لہذا جن امور سے بیع فاسد ہوتی ہے ان سے اجارہ بھی فاسد ہوگا۔ محمد بن حنفیہ نے کہا کہ اگر کسی شخص نے کسی چیز کی بیع اس شرط پر کی کہ مشتری بائع کو کچھ رقم قرض دے تو شرط فاسد کی

جو سے یہ بیع فاسد ہے، ہذا یہ میں ہے۔ و كذلك (أي يفسد البيع) لو باع عبداً على أن يقرضه المشتري درهماً لأنه شرط لا يقتضيه العقد و فيه منفعة لأحد المتعاقدين و لأنه عليه الصلاة والسلام

لم يبع و سلف. (ہدایہ اربعین ص ۴۴)

لہذا اجارہ میں بھی اگر یہ شرط ہو کہ مستاجر مستاجر کو کچھ قرض دے تو اجارہ بھی فاسد ہو جائے گا۔ کیوں کہ دونوں کا حکم

ایک ہی ہے۔

یہ قرض بشرط اجارہ ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ اگر کرایہ دار کو مکان و دکان کی ضرورت نہ ہوتی، وہ مالک کو لازمی طور

پر قرض ہی نہیں دیتا۔ تو کرایہ دار قرض کے ذریعہ مکان و دکان کی اجارہ داری کا نفع حاصل کرتا ہے بالخصوص اگر کرایہ دار نے کرایہ کا مکان و دکان کسی دوسرے کو زائد کرایہ پر دیا تو کرایہ دار کا نفع بالاسے نفع ہے۔ تو یہ قرض مشروط بالاجارہ ہوا اور

تا جائز ہے۔ دوا کی رقمیں ہے:

فمن جاورع الفتلوی إذا كان مشروطاً بصار فخر ضافیه منفعه وهو ربا۔ (ج ۴، ص ۱۷۴)

بہر کیف اجارہ بشرط قرض ہو یا قرض بشرط اجارہ، دونوں ہی صورتیں ناجائز ہیں۔ مگر چونکہ اس میں بھی وہی ضرورت و عرف و تعامل تحقق ہے جو مسئلہ غلو میں ہے جس کا ذکر تفصیلاً گزرا۔ لہذا ”بنا علیہ“ اس کو بھی ناجائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰]

(ب) اگر یہ شرط ہو کہ اس رقم سے ماہ بمانہ نصف کرایہ میں وضع کرانے کا واجب ایک مخصوص مقدار ہو جائے لی تو اسے مالک ایک محنت مکان یا دکان خالی کرتے وقت واپس کر دے گا تو یہ رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی بھی شرعی حیثیت وہی ہے جو سوال نمبر ۱۰ کے جز (الف) میں مذکور رقم کی حیثیت ہے۔ یعنی یہ معاملہ بھی یا تو اجارہ بشرط قرض ہے یا قرض بشرط اجارہ ہے اور اصل مذہب میں ناجائز مگر ضرورت و عرف کی بنیاد پر جائز ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰]

(ج) ماضی سے یہ ظاہر ہوا کہ ابتدائے پورا معاملہ قرض کا ہے مگر اجتہاد پر رقم ماہ بمانہ کرایہ میں وضع ہوتی ہے اس کی شرعی حیثیت قطعی الاجرت کی ہوتی چاہیے اس کے باعث عقد اجارہ پر کوئی حق اثر بھی نہیں پڑتا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱]

پہلے کہ بگڑی دوائی اجارے کا معاوضہ ہے اور اصل مذہب کے اعتبار سے دوائی اجارہ کسی بھی چیز کا بھی نہیں، بالخصوص اوقاف کی زمین کو تین سال سے زیادہ اجارہ پر دینا ایسے بھی اصل مذہب میں ناجائز نہیں ہے۔ چاہیے میں ہے:

إلا أن في الأوقاف لا يجوز الإجارة الطويلة كي لا يبدعي المستاجر ملكها وهي مازاد على ثلث سنين وهو المختار (هدایہ آخرین ص ۲۷۸)

اس ارشاد کی روشنی میں اوقاف کی زمین کو دوائی اجارہ پر دینا بدرجہ اولیٰ ناجائز معلوم ہوتا ہے۔ اس لیے کہ تین سال سے زیادہ اجارہ داری کے عدم جواز کی علت دوائی اجارے میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ کیوں کہ علت ہے اوقاف کو دعویٰ ملکیت سے محظوظ رکھنا۔ اور ظاہر ہے کہ جب تین سال سے زیادہ اجارہ داری کی صورت میں دعویٰ ملکیت کا اندیشہ ہے تو دوائی اجارہ میں بدرجہ اولیٰ یہ اندیشہ ہے۔

اور بگڑی جب دوائی اجارہ کا ہی معاوضہ ہے تو بگڑی لے کر اگر اوقاف کی زمین دوائی اجارے پر دی جائے تو بھی دوائی ملکیت کا اندیشہ بچا ہے کچھ کم ہونے کے اور بڑھتی جائے گا۔ حالانکہ اسی کی طرف علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول ”لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للكافرين بسبب وقف خلوها على كئنا السهم“ سے اشارہ کیا۔ لہذا اصل مذہب کے اعتبار سے بگڑی لے کر اوقاف کی زمین کو کرایہ پر دینا ناجائز نہیں۔

مگر بعض مہارتوں سے یہ قہار ہوتا ہے کہ اگر کرایہ دار نے کرایہ کے علاوہ کچھ زائد رقم وقف یا متولی کو دیا اور اوقاف یا متولی نے اس رقم کو وقف ہی کے مصرف میں استعمال کیا اور کرایہ دار پر ایمر اجرت مثل دینا رہا تو اس صورت میں کرایہ دار کا اجارہ باقی رہے گا اور اسے حق قمار حاصل رہے گا۔ نوہر کو اس میں سے لٹا لٹے کا اختیار نہ ہوگا۔ کیوں کہ اس صورت میں وقف کے لیے کوئی ضرر نہیں، علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

وقوله: وإلا يترك في يده يقيده أنه أحق من غيره حيث كان ما يدفعه أجرة المثل فهذا بقال ليس للموخر أن يخرج ولا أن يأمره برفعه، إذ ليس في استيفائه ضرر على الوقف. (رد المحتار ج ۱ ص ۱۶)

اس ارشاد سے اس بات کی جانب اشارہ ملا کہ اگر وقف کے لیے کچھ ضرر نہ ہو تو پکڑی لے کر اوقاف کی زمین کرایہ پر دینا جائز ہوتا چاہیے بشرطیکہ کرایہ دار اجرت مثل دیتا رہے اور پکڑی کی رقم وقف ہی کے مصرف میں استعمال ہو۔ حسب علی الشافعی صرطها إلى جهة الوقف (رد المحتار ج ۱ ص ۱۶)

اور اگر اہل سہ اہارہ کی صورت میں وقف کے لیے ضرر ہو تو پکڑی لے کر اسے اہارہ پر دینا جائز نہیں ہوتا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ - ۹

از: مولانا آل مصطفیٰ مہ پاتی، رکن مجلس شری و استاد جامعہ امجدیہ رضویہ گھوڑی بانو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی حبیبہ الکریم

جواب [۱]

زمین، دکان یا مکان کو دواوی اہارہ پر دینا کہ پائش و الطاع کا حق مستاجر کو پیش کے لیے مل جائے اور مالک مکان کو کرایہ دار سے کرایہ کی چیز خالی کرایے کا حق حاصل نہ رہے، شرعی نقطہ نگاہ سے جائز نہیں۔ جس کی چند وجوہ ہیں:

اولاً: فقہائے کرام نے اہارہ کی صحت کے لیے متعدد شرطیں رکھی ہیں جن میں اہارہ کی مدت اور مقدار منتفع کا معلوم ہونا بھی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ اہارہ دوائی ہونے کی صورت میں نہ تو اہارہ کی مدت معلوم ہو پاتی ہے، نہ ہی اس کی مقدار منتفع تو یہ دونوں بنیادی شرطیں مفقود ہوئیں۔ لہذا اہارہ قاسد ہوا۔

ثانیاً: مذکورہ اہارہ میں بوقت مقدار خصوصاً رقم کے عوض دوائی طور پر اہل سہ اہارہ کی شرح معزز یا معیور ہوتی ہے اور یہ ایک ایسی شرط ہے جو فقہائے متقدمہ کے خلاف ہے جس سے اہارہ کے قاسد ہونے میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا۔

ثالثاً: مالک مکان و دکان و آراء ضعیف کو شرع نے مالکان حقوق و اختیارات دیے ہیں جن میں ”حق غلو“ بھی شامل ہے اور دواوی اہارہ سے مالک اپنے اس حق سے ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ دواوی ملکیت کی چیز سے گویا بے دخل ہو کر رہ جاتا ہے، جس سے ایک عاقل، بالغ شخص کو گھور قرار دینا اور اس کے مال کو تلف کرنا لازم آتا ہے جو شریعت ظاہرہ کی نظر میں ناجائز ہے۔

اہل میں اہارہ کا قدر سے تفصیل سے ایک جائزہ پیش کیا جا رہا ہے جس میں دواوی اہارہ کے عدم جواز پر محققوں کے طواوہ ”اہارہ“ کی شریعت کے مصدر و مآخذ اور اس کی شرعی حیثیت کا تجزیہ بھی ہم کریں گے جس سے آنے والے بعض سوالات کے جواب میں ہمیں یہ طے کرنا آسان ہوگا کہ آیا حد کرنا اہارہ کا مطلق اس باب سے ہے یا نہیں، جہاں حاجت، ضرورت، دفع ضرر یا عرف و تعامل کی بنا پر ادکام میں تغیر و تخصیص ہوتی ہے۔

اجارہ کا دواہی الاطلاق نہیں، بلکہ چند مخصوص شرائط کے گھرے میں ہے۔ اگر ان میں سے کوئی ایک شرط بھی مفقود ہوگی تو اجارہ قاسدہ بن جائے گا۔ جن میں سے دواہم اور غیاہی شرطیں یہ ہیں۔
(۱) اجارہ کا مطلق اگر وقت سے ہے تو مدت کا تعیین کرنا یعنی یہ طے ہو جانا چاہیے کہ کتنے دنوں کے لیے مکان و مکان یا زمین کرایہ پر لی گئی ہے۔

(۲) کرایہ پر دی جانے والی چیز کی مقدار منفعت کا معلوم ہونا یعنی موجر و مستاجر کے درمیان یہ طے ہونا بھی ضروری ہے کہ مستاجر مکان یا مکان کی منفعت کے عوض ہر مہینہ یا ماہ یا سالانہ کتنے روپے ادا کرے گا، کیوں کہ اجارہ کی مدت اور مقدار منفعت کا ہر حصے کی اقسام میں باہم اختلاف اور جھگڑا ہوگا اور حقوق و مضامین میں ایسا ابہام و غلط فہم عقد ہوتا ہے۔ فقہائے امت نے اپنی اپنی کتابوں میں ان شرائط کو بیان فرمایا ہے۔
علامہ محمد ابن عبداللہ غزالی قمری (متوفی ۴۳۹ھ) نور البصار میں اور علامہ علاء الدین علی بن محمد حسینی (متوفی ۷۴۵ھ) اور ابن رشد فرماتے ہیں:

و لفسد الإجارة بالشروط المخالفة لمقتضى العقد فكل ما فسد البع بفسدها كحالة خا
جور أو أجرة أو مدة (ج ۵ ص ۲۶)
علامہ علاء الدین ابن کثیر ابن مسعود کا سانی (متوفی ۷۵۸ھ) نے ہائے اربعہ میں قدرے وضاحت کے ساتھ بیان فرمایا ہے وہ لکھتے ہیں:

و أما شرط الصحة: فالصحة هذا العقد شرائط بعضها يرجع إلى المعقود عليه. منها أن يكون المعقود عليه هو المنفعة معلومة علمًا يمنع من المنفعة، و منها بيان المدة في إحارة القصور و المنازل و البيوت و الحيوانات، لأن المعقود عليه لا يصير معلوم القدر بكونه فترك بيانه بقضي إلى المنفعة و سواد قصرت المدة أو طالت من يوم أو شهر أو سنة أو أكثر من ذلك بعد أن كانت معلومة له ملاحظًا. (ص ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۱ ج ۲)

تذکرہ امور قاسدہ کے علاوہ اجارہ داری کے لیے صوبائی یا نکل کچھ ایسے قوانین ہیں جو اسلامی قانون اجارہ داری سے قطعی میل نہیں رکھتے مثلاً:

- * کرایہ داری میں وراثت جاری ہوگی۔
- * مدت اجارہ ختم ہونے کے باوجود مخصوص حالات کے سوا کسی عمارت سے کرایہ دار کو بے غرض نہیں کیا جاسکتا۔
- اور اسلامی قانون یہ ہے کہ:
- * مالک یا کرایہ داری موت سے اجارہ ختم ہو جاتا ہے۔ مدت اجارہ ختم ہو یا زیادہ۔
- * اجارہ میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔
- * جب مدت اجارہ ختم ہو جائے تو کرایہ داری بھی ختم ہو جاتی ہے اور موجر اس بات کا حق رکھتا ہے کہ کرایہ پر دی جانے والی چیز کو باوجود ضرر و نقصان لے لے۔
- یہ ایسے ہیں۔

و إذا مات أحد المتعاقدين و قد عقد لنفسه الإجارة لأنه لو بقي العقد صارت المصلحة المنلوكة به أو الأجرة المنلوكة لغير العاقد مستحقة بالعقد لأنه ينتقل بالموت إلى الوارث و ذلك لا يجوز. (ج ۳ ص ۳۱۵، کتاب الإجازات)
بدائع الصنائع میں ہے:

عقد الإجارة ينتهي بالنتهاء المدة لأن الثابت إلى غاية ينتهي عند وجود الغاية فنفس العقد الإجارة بالنتهاء المدة. (ج ۵ ص ۲۲۳)

ان صریح فقہی جزئیات کی موجودگی میں یہ کیوں کر جائز ہو سکتا ہے کہ مکان و دکان وغیرہ کو ہمیشہ کے لیے اجارہ پر دے دیا جائے۔ فقیر اعظم ہند، صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے ایسے اجارہ کو قاسد و ناجائز قرار دیا ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

”آج کل بعض لوگ دوائی اجارہ کرتے ہیں۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ سویر و مستاجر کے درمیان منتقل ہوتا رہے گا۔ موت سے بھی وہ چل نہ ہوگا۔ یہ اجارہ قاسد ہے اسی طرح اجارہ میں ایسے شرائط ذکر کیے جاتے ہیں جو اختلافات عقد کے خلاف ہوتے ہیں۔ وہ اجارہ قاسد ہے۔“ (بہار شریعت حصہ ۱۲ ص ۱۶۳)

بہار شریعت ہی میں ہے:

”بہالت سے اجارہ قاسد ہو جاتا ہے اس کی چند صورتیں ہیں۔ مختلف کی مقدار معمول ہے۔ یعنی مدت بیان میں نہیں آتی مثلاً مکان کتنے دنوں کے لیے کرایہ پر دیا۔“ (ص ۱۳۱، حصہ ۱۳)

محمد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمہ اپنے ایک فتویٰ میں درالحدیث سے نقل فرماتے ہیں:

و بان عدم إخراج صاحب الحيوانات لصاحب الخلو يلزم منه حصر الحر المكلف عن ملكه و إتلاف ماله. (فتاویٰ رضویہ ج ۶ ص ۳۶۱)

اس جزئیہ کا صاف صریح مطلب یہ ہے کہ حق غلو پر مالکان حق رکھنے والا (مالک دکان) اگر اپنے اس حق کے استعمال سے محروم ہو جائے تو اس سے آزادی و مختلف شخص کو اس کی ملکیت کی چیز میں تصرف کرنے سے روکنا لازم آئے گا۔ اور اس کے مال کو ضائع کرنا بھی شے شریعت مطہرہ و روا نہیں رہتی۔

علامہ حموی نے بھی یہی تصریح فرمائی کہ مالک مکان یا دکان کو اس کے حق غلو سے دست بردار کیوں کر کیا جاسکتا ہے؟ اگر ایس

هذا حصرًا على الحر المكلف عما يملكه شرعاً بما لم يفل به صاحب المصلحة. (حموی ص ۱۶۱)

فقہائے عظام اور علمائے اسلام کے مذکورہ بالا اقوال و ارشادات سے یہ بات کھل کر سامنے آئی کہ دوائی اجارہ صحیح و مشروع ناجائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] مالک کا ”حق غلو“ ”حق مجرود“ سے ہے۔ ”حق ثابت نہ کدہ“ سے نہیں۔ فقہائے امت کے

ارشادات سے یہی مستفاد ہے۔ اجارہ داری میں مالک کا شرعی اختیاق رکھنا کہ کرایہ دار سے معین مدت کے بعد کرایہ کی

چیز خالی کرانے ”حق غلو“ کہلاتا ہے۔ حق غلو کا تحقق کس نوع کے حق سے ہے؟ اس کے ثبوت کے لیے ہم اہل میں دونوں

مذہبوں کی تعریف اور ان کے بعض احکام کو بیان کر رہے ہیں۔ جن سے میری اس بات کی توثیق آسانی ہو جائے گی کہ حق غلو کا تحقق ”حق مجرود“ سے ہے۔

حق مجرود :- جس کا ثبوت محل رافع ضرر کے طور پر ہو یا جو حق محل میں متکرر اور ثابت نہ ہو، جیسے حق شفعہ، حق مرور، حق قسم زہب، حق خیار مخیر و فی الکلاح، حق شرب، حق تعلی۔

حق مؤکد :- وہ حق جو اسلئے ثابت و متکرر فی محل ہو یا جو بوجہ وصلہ کے طور پر ہو جیسے حق قصاص و ملک، کلاح کا حق، حق موسیٰ لہ بالذمت۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے رد المحتار کے حوالہ سے ان دونوں حقوق کے درمیان جو فرق بیان کیا ہے، اس سے اس کی تعریف پر روشنی پڑتی ہے وہ فرماتے ہیں:

الحقوق موسیٰ لہ بالذمت و قصاص و کلاح و روق کا، حقوق شفعہ و قسم زہب و خیار مخیر و فی الکلاح سے (جو ہیں) جبکہ صورت اولیٰ میں حق اسلئے ثابت ہے..... بخلاف اخیرہ کے، کہ وہاں ثبوت حق صرف بوجہ ضرر ہے، اے "القولی" (موسویٰ ج ۱ ص ۱۵)

حقوق مجرودہ کی احکام :- ان دونوں حقوق کے احکام میں بھی جو ہی فرق موجود ہے "الحقوق مجرودہ" کے متعلق احکام ہیں:

* حقوق مجرودہ کا عوض لینا جائز نہیں۔ * حقوق مجرودہ ناقابل تملیک ہے۔

* اس حق کے خلاف پر ضمان واجب نہیں۔ رد المحتار میں ہے: قال فی البدائع: الحقوق المجردة لا تشمل التملك ولا يجوز الصلح عنها، أقول: وكذا لا تضمن بالإنكلاف، قال فی شرح الزیادات للسرخسی: وإنكلاف مجرد الحق لا یوجب الضمان. (ص ۱۵، ج ۱)

حقوق مؤکدہ کی احکام :- * حق مؤکدہ کے ثبوت کرنے کی صورت میں ضمان واجب ہوگا۔ * یہ حق قابل تملیک ہوتا ہے۔ * اس حق کا عوض لینا جائز ہے۔ طحاویان عابدین ثانی فرماتے ہیں:

إذا موت حقا مؤکدا، فإنه یلحق بغیرت حقيقة الملك فی حق الضمان کحق العین، ولذا لا تضمن بالإنکلاف شیء، من العیبة أو وطیر جاریة منها قبل الإحرار، لأن الثابت مجرد الحق و أنه غیر معصوم و بعد الإحرار بذکر الإسلام، ولو قبل القسمة یضمن لغیرت حقيقة الملك..... وأراد بقوله لغیرت حقيقة الملك: الحق المؤکد، إذ لا نحصل حقيقة الملك إلا بعد القسمة. (رد المحتار ص ۱۵ ج ۱)

امام اہل الدین ہارنی (متوفی ۸۶۱ھ) نے عتایہ میں حق مؤکد اور حق مجرود کی جو تشریح فرمائی ہے اس سے میرے (عمومی حق ظہور حق مجرود ہے) پر بھرپور روشنی پڑتی ہے۔ صاحب عتایہ نے حق متکرر (مؤکد) اور حق مجرود کے درمیان فرق بیان کرنے سے خوشتر ایک اعتراض و جواب نقل فرمایا ہے اور یہی جواب دونوں کے درمیان فرق کا اصل مبنی ہے۔ اس لیے پہلے اختصار کے ساتھ اعتراض و جواب نقل کیا جا رہا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ حق شفعہ کا عوض لینا جائز، اور حق قصاص، حق طلاق، اور حق عتاق کا عوض لینا جائز بتایا گیا ہے۔ حالانکہ دونوں میں تقریباً حق نہیں ہونی چاہیے کیوں کہ مال نہ ہونے میں حق شفعہ، حق قصاص وغیرہ کی طرف سے۔ اس کا جواب صاحب ہدایہ و عتایہ نے یہ دیا ہے کہ حق شفعہ اور حق قصاص میں فرق ہے۔ حق قصاص، حق متکرر ہے

جب کہ حق شفعہ حق منکر نہیں، مگر وہ ہے۔ (مناہج ۱۸ ص ۳۳۸)

صاحب مناہج نے مذکورہ جواب کی توضیح کے لیے حق منکر (عائد) اور حق مجدد (غیر عائد) کے درمیان یہ فرق بیان فرمایا ہے۔

والفواصل بین المنقرض و غیرہ أن ما یغیر بالصلح عما کان قبلہ فهو منقرض، و غیرہ غیر منقرض، و اعتبر ذلك في الشفعة و القصاص، فإن نفس القاتل كانت مباحة في حق من له القصاص و بالصلح حصل له العصمة في دمه فكان حقاً منقرضاً و أنما في الشفعة فإن المشتري يملك الدار قبل الصلح و بعده على وجه واحد فلم یکن حقاً منقرضاً و بخلاف الطلاق و العتاق لأنه اعتیاض عن ملك في المحل، و نظیرہ إذا قال الزوج للمخترة اختارني باللف، أو قال العین لامرأه: اختارني ترك الفسخ باللف فاختارت المخترة الزوج و امرأة العین ترك الفسخ سقط الخيار ولا یست عوض لأنه مالک لشفعها قبل اختیارها و بعده على وجه واحد فكان أخذ العوض أكل مال بالباطل وهو لا يجوز له. (ص ۲۶۱، ۲۶۰) ج ۹، اول باب ما یطلل به الشفعة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان

توضیح - یہ بات اپنی جگہ مسلم ہے کہ جتنی مدت کے لیے اپارہ ہو ہے اس مدت میں حق منکر کے اندر باوجود شری موات متروک کو اپنی دکان یا مکان سے ہٹا کر مکان اس میں مدت تک مستحق کو اپنا سا اپارہ کا حق حاصل ہے اور وہ دکان و مکان کی منفعت کا مالک رہتا ہے اور منفعت پر اس کی یہ ملکیت حق طلو پر مصالحت سے پہلے بھی تھی۔ اور اگر مصالحت ہو جائے تو اس کے بعد بھی باقی رہے گی۔

شبہات کا ازالہ: یہاں دو شبہ ہیں جو اس کے ہیں۔

پہلا شبہ - یہ کہ اگر مصالحت ہو جائے اور شری موات کو طلو کا حق دے دیا جائے تو منفعت پر مستحق کی حق ملکیت تو باقی رہی لیکن اس کی نوعیت تو بدل جائے گی کہ پہلی صورت میں منفعت کا مالک ایک محدود وقت تک کے لیے ہے جب کہ دوسری صورت میں ہمیشہ کے لیے وہ منفعت کا مالک ہو جاتا ہے۔

اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ تاکہ وہ مقرر کا مدار کا شری میں اس کی تبدیلی ہے جس سے مقصود بالکلیہ فوت ہو کر رہ جائے جیسے قصاص والے کے حق میں قاتل کا مصالحت کی وجہ سے مباح الدم سے معصوم الدم ہو جانا اور شری کے عیض میں اس کی تبدیلی جس سے مقصود پر اثر نہ پڑے یا اثر پڑے مگر مقصود بالکلیہ فوت نہ ہو جیسے تجزیہ و ملائح کا حق دیا، تو اس تبدیلی سے غیر عائد ہو گا کہ موکد نہ ہو گا ورنہ لازم آئے گا کہ وہ حقوق جن کے غیر موکد ہونے پر فقہائے امت کا اتفاق ہے وہ بھی موکد ہو جائیں گے، کیا نہ ہو گا ورنہ بالاشہد تجزیہ و کے حق میں یہ نہیں ہوتا؟ کیوں کہ شوہر نے اپنی بیوی کو جب نکاح کا اختیار دے دیا تو اب ملک بعد پر اس کی ملکیت کو دائمی نہیں کہا جاسکتا کہ اب وہ معرض فسخ میں ہے۔ ممکن ہے غیر شوہر کو اختیار کر لے، لیکن جب موت نے شوہر کو اختیار کر لیا تو اب ملک بعد پر اس کی ملکیت دائمی ہو گئی۔

دوسرا شبہ - دوسرا شبہ یہ ہو سکتا ہے کہ حق طلو کو موکد ہے۔ کیوں کہ جب مالک (موات) نے اپنے حق کا عرض لے کر مستحق کو مالک بنا دیا (خود عرض لینا صحیح ہو جیسا کہ صاحب اشباہ کا مذہب ہے) یا نہ ہو جیسا کہ اصل مذہب ہے تو صحیح پایا گیا کہ پہلے مالک کو یہ حق حاصل تھا اور اب مستحق کی ملک ہو گیا۔ اور لیکن تبدیلی حق موکد کی اصل و

روا ہے۔

اس کا ازالہ :- اس کا جواب یہ ہے کہ وہ تہہ علی ثلث و مستقر ہے جو اس جہی میں ہو جس سے یہ حق متعلق ہے جیسے حق شفعہ میں مثلاً مکان یا زمین پر ملکیت، جس حق میں تہہ علی مراد نہیں ہے۔ ورنہ حق شفعہ حقوق موقوفہ سے ہو جائے گا۔ کیوں کہ شفعہ کا حق شفعی کو ہے نہ کہ مشتری کو، اور شفعی کے حق شفعہ میں بہر حال تہہ علی ہوتی ہے کیوں کہ جب تک شفعی نے صلح نہ کی تھی حق شفعہ اسے حاصل تھا اور صلح کے بعد مشتری کو یہ حق مل گیا اور شفعی سے ساقط ہو گیا حالانکہ فقہانے مختلف طور پر حق شفعہ کو حق مجرد مانا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ ”حق ظن“ حق شفعہ حق خیال یا غیر ملک کا حق نہیں نہ جہی کی طرح حق مجرد و غیر موقوفہ غیر منکر رہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۳] (الف) ”حق ظن“ کی فتح جائز نہیں کیوں کہ ہم ثابت کر آئے کہ یہ حقوق مجرد سے ہے۔ اور اصل مذہب کی رو سے حقوق مجرد کی مستحکما فتح ناجائز ہے۔ رواں کن رہیں ہے:

(و علی هذا لا يجوز الاعضاء عن الوظائف والأوقاف من إماما و خطابة و أذان و غرانتہ و بوابہ، ولا علی وجه البیع أيضا، لأن بیع الحق لا يجوز كما فی شرح الأدب و غیرہ (ص ۱۵، ج ۴) فتاویٰ رموز میں رسالہ تخریج العہار و التعلیقات الاثنی سے ہے: الحلو الذي ذكره في الأشباه فله وصف لا عين قائمة فلا يجوز بيعه وما ذكر في الأشباه من جواز بيع الحلور فهو عليه (ص ۳۶۱، ج ۶)

اسی میں ہے ان الحلور وصف معنوی لا عين تعلق أو ترفع أو تنقل
 فقہانے اختلاف کے ارشادات میں ”حقوق مجردہ“ کی قسموں کے متعلق سے یہی فیصلہ دیا ہے کہ مستحکما اس کی فتح ناجائز ہے۔ ہم مسئلہ دائروہ کی وضاحت اور التعلیقات و الاغان کے لیے بعض ”حقوق مجردہ“ کی فتح کے بارے میں فقہان کی آراء نقل کر رہے ہیں۔

*** جامعہ کی بیع کا مسئلہ :-** چونکہ اردو پیر و دار کویت المال سے جو تھوہ لیتی ہے اگر وہ اپنی مالانہ تھوہ کو فروخت کرنا چاہیں تو یہ ان کے لیے جائز نہیں، درحقیقت میں ہے: ”و انھی المصنف بطلان بیع الجامعہ“

*** برائت کی بیع کا مسئلہ :-** فشن و ایام و غشت کی تھوہ کے دستاویز کی فتح کو بھی فقہانے ناجائز بتایا ہے۔ درحقیقت میں ہے: ”بیع البرائت التي يكتسبها الديوان علی العمال لا یصح“۔

*** حق شفعہ کی بیع کا مسئلہ :-** پڑوس کا مکان فروخت ہو رہا ہو تو اس مکان کا پڑوسی شرعا شفعہ کا حق رکھتا ہے۔ لیکن چون کہ یہ حق مجرد ہے اس لیے اگر شفعی اپنے اس حق کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرنا چاہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں ہے۔ کچھ یہ میں ہے:

و کذا (أي بطلت شفعته) لو باع الشفعة من البائع أو من المشتري بمال لأن البيع تعليلت مال بمال و حق الشفعة لا يتحمل التعليل فصار كلامه عبارة عن الإسقاط. (ج ۸، ص ۳۳۸)

خلاصہ یہ کہ حقوق مجردہ کی فتح مستحکما ناجائز ہے۔ ہاں بعض حقوق کو بیع کا تابع بنا کر فتح کرنے کو ناجائز بتایا ہے۔ حق مرد و حق شرب، حق تعلی، اگر ان حقوق کو بیع کا تابع بنا دیا جائے تو تابع ہو کر ان کی فتح درست ہوگی۔ اس سب کی فتح کے ناجائز ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ”حق مجرد“ کوئی مال نہیں بلکہ ایک معدوم جہی ہے اور معدوم کی فتح جائز نہ رہتی ہے۔

بطل بیع ما لیس فی ملکہ لبطلان بیع المعدوم وماله خطر المعدوم إلا بطریق السلم لانہ
صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن بیع ما لیس عند الإنسان و رخص فی السلم .
اسی میں ہے :

بطل بیع ما لیس بمال ، المال ما یسئل الیہ الطبع و یجری فیہ البدل والمنع . واللہ تعالیٰ اعلم .
جواب [۳] (ب) حق غلو کی خرید و فروخت میں ایسا عرف و تعامل نہیں جس کی وجہ سے ظاہر الروایہ سے عدول
کر کے ثارہ الروایہ کی طرف رجوع کیا جائے یا اصل حکم میں تخصیص کی راہ نکالی جائے اور جب عرف و تعامل نہیں تو
ماجہد اس کیسی ؟

آج جن شہروں میں دوائی اجارہ اور پگڑی کے لین دین کا رواج ہے وہاں بھی حق غلو کی خرید و فروخت نہیں ہوتی اگر
ہوتی بھی ہے تو شانہ ثارہ۔ لہذا اصل حکم میں تخصیص کی اجازت نہ ہوگی واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۳] (ج) ”حق غلو“ سے دست برداری کے عوض رقم پگڑی وصول کرنا جائز نہیں خواہ یہ رقم کم ہو یا
زیادہ، کیوں کہ ”حق غلو“ حقوق مجرودہ سے ہے اور ظاہر الروایہ اور قول ملتقی بہ کی بناءً ”حقوق مجرودہ“ کا عوض وصول کرنا
نا جائز ہے۔

پگڑی (بدل خلو) کیا چیز ہے :- حق غلو سے دست برداری کے عوض جو رقم لی جاتی ہے وہ پگڑی
کی ایک شکل ہے اور نہ شہروں میں ”پگڑی“ کی تین شکلیں رائج ہیں۔

(۱) ”پگڑی“ اس اضافی رقم کا نام ہے جو مالک مکان یا دکان کرایہ کے علاوہ مستاجر کو مکان سے اجارہ کا حق دینے کے
لیے اس سے لیتا ہے، جگہ دیگر، زمین یا مکان یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک
جانے داکو جو مال دیتا ہے۔

(۲) مالک جانے داکو کرایہ داری کا معاملہ ختم کرنے اور اپنی جانے داکو پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو رقم کرایہ دار
کو پیش کرتا ہے۔ وہ پگڑی ہے۔

(۳) اصل کرایہ دار کرایہ کی چیز بے کرایہ دار کو دینے وقت کرایہ کے علاوہ جو طعیر رقم وصول کرتا ہے، وہ پگڑی (بدل
خلو) کہلاتی ہے۔ یہ تینوں شکلیں شہروں میں رائج ہیں۔ لیکن ان میں پہلی صورت کا رواج کچھ زیادہ ہے۔

پگڑی کا سوا اٹارہ میں تعارف کچھ اس طرح گرایا گیا ہے :

”زمین یا مکان، یا دکان کا کرایہ دار اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کے لیے کرایہ کے علاوہ مالک جانے داکو جو مال دیتا ہے یا
خود مالک، کرایہ دار کو اپنی جانے داکو پر ولایت تصرف کے حصول کے لیے جو مال پیش کرتا ہے، اسی نام ”پگڑی“ یا ”بدل
خلو“ ہے۔ جگہ دیگر میں کہہ سکتے ہیں کہ :

کرایہ دار ”حق المکاتہ اجارہ“ یا مالک ”ولایت تصرف“ کے بدلے میں جو مال دیتا ہے ”پگڑی“ ہے۔ (سوال نامہ ص ۸)
امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے فتاویٰ رضویہ میں غلو کی تعریف کی ہے جس سے بدل غلو (پگڑی) کا ملبوم بھی ظاہر

ہوتا ہے :

”خلو“ مکان یا دکان یا زمین کا مستاجر اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اس میں اپنے مال سے نہ اپنے لیے بلکہ اسی

ہی نہ جائز سے الحاق اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تعمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل یا اتصال قرار دیا ہے اس کے، جیسے عمارت، یا کواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے حل، یا امثال ذلک، یا خود نہ کرے خواہ جو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ اس مال کے مقابض جو اسے "اجارہ کا حق" ملتا ہے اس کا نام ملو ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۳۶۱، ج ۶)

حق ملوک کا بدل (یکڑی) وصول کرے، ظاہر الروایہ کے مطابق ہاؤز نہیں ہے کیوں کہ یہ حق مجرد ہے جو اصلۃً ثابت نہیں اور گل میں مگر رئیس اور عمار میں ہے۔

وفي الأشياء: لا يجوز الاعتياض عن الحقوق المجردة كحق الشفعة. (ص ۱۵، ج ۴)

روایت میں ہے: قال في شرح الزيارات للسر عيسى: و لا خلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان، لأن الاعتياض عن مجرد الحق باطل. (ص ۱۵، ج ۴)

اسی میں ہے: قال في البدائع: الحقوق المجردة لا تحتمل التملك ولا يجوز الصلح عنها. (ایضاً)

الحقوق مجردہ کی جتنی قسمیں ہیں سب کے تحقق سے فقہائے احناف بھی تصریح فرماتے ہیں کہ ان کے عوض رقم وصول کرنا جائز ہے۔ خواہ وہ تجزیہ و کا حق خیار ہو یا زوجہ کا حق قسم، حق مرور ہو یا حق شفعہ حق شفعہ اور حق قسم کے عوض مال وصول کرنے سے حلقہ غلام شاہی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

قوله: (كحق الشفعة) قال في الأشياء: فلو صلح عنها بمل بطلت و رجع ولو صلح المخرقة بمل لاختاره بطل ولا شي. لها، ولو صلح إحدى زوجتيه بمل لترك لزوجتها لم يلزم ولا شي. لها. (رد المحتار ص ۱۵، ج ۴)

چاہیے میں ہے: وإن صلح من شفيعه على عوض بطلت شفيعه و رد العوض، لأن حق الشفعة ليس بحق منقول في المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتياض عنه. (ص ۳، ج ۳)

صخیرہ کا حق خیار: - وہ عورت جسے اس کے شوہر نے یہ اختیار دے دیا ہو کہ جس سے وہ چاہے نکاح کر لے، تجزیہ و کا یہ حق بھی "حق مجرد" ہے۔ لہذا اگر عورت شوہر سے کچھ رقم لے کر اپنے اس حق سے دست بردار ہونا چاہے تو یہ اس کے لیے ہاؤز نہیں ہے۔ صورت بالا میں اس کا خیار بھی باطل ہو جائے گا۔ اور اسے کچھ عوض بھی نہیں ملے گا۔ عمارت میں ہے: إذا قال الزوج للمخرقة اختاري بثلث فاختارت المخرقة الزوج سقط الخيار ولا بدت العوض له.

ایک شبہہ: - مال کے عوض وظائف سے دست برداری کو صاحب درختار نے جائز بتایا ہے۔ و فرماتے ہیں: المذهب عدم اعتبار العرف الخاص، لكن أفتى كثير باعتباره، وعليه فليقر بحوار التزوي عن الوظائف بمل. (ص ۱۵، ج ۴)

صاحب درختار نے اسے اشباہ کے حوالے سے نقل کر کے مقرر رکھا ہے اس سے ثابت کہ وہ مال کے عوض وظائف سے کنارہ کشی کو جائز مانتے ہیں۔

نام احمد رضا علیہ الرحمہ نے اس کے جواز ہی کو اظہار کیا ہے وہ اپنے ایک فتویٰ میں فرماتے ہیں: اب یہ کام مسئلہ اعتقاد میں منوط تھا کی طرف مقرر ہوگا وہاں ہر چند علماء کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکہ فکری ہے مگر مرضی و اختیار مجاہدین قبول و شمار عدول صحت و قبول ہے، اور وہی ہنگام اعتبار و ملاحظہ نگاہ داران شامہ اللہ تعالیٰ اعظم۔ اگرچہ دوسرا اہل بھی بہت نقل و کراں ہے۔ اھ۔ (ص ۱۳۷ ج ۱) حالاں کہ حق و وظیفہ حق مجرور ہے۔

اس کا ازالہ:- یہ مسئلہ مختلف فیہ ہے بعض فقہاء جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے، اگر "حق و وظیفہ" کو "حق مجرور" سے متفق کیا جائے تب تو یہ شبہ ظاہر تو ہی معلوم ہوتا ہے، ایسی صورت میں اس شبہ کا جواب دہی ہوگا جو علامہ مثنیٰ نے اپنے فتویٰ میں اس کے جواز کی وجہ بتائی ہے۔ علامہ مثنیٰ نے علامہ مثنیٰ کا قول نقل کیا ہے۔

قال العلامة العيني في فتاواه: ليس للزور شيء يعتمد عليه، ولكن العلماء والحكام مشوا على ذلك للضرورة، واشترطوا إ�فاء الناضر للتأليف فيه نزاع. (ص ۱۶ ج ۱)

اور اگر "حق و وظیفہ" کو "حق قصاص" اور "حق موسمی" بالخدمت کے ساتھ متفق کیا جائے جیسا کہ یہی رائج ہے۔ تب تو کوئی اعتراض ہی وارد نہیں ہو سکتا، کہ اس صورت میں یہ "حق سوگند" ہوگا جس کا عوض لینا شرعاً درست ہے۔ علامہ مثنیٰ کا ردحان یہی ہے۔ وہ رقم طراز ہیں:

ولا يخفى أن صاحب الوظيفة ليس له الحق فيه بتقرير القاضي على وجه الاصل لا على وجه رفع الضرر، فالحائظ بحق الموصى له بالخدمة، وحق القصاص وما بعده أولى من إلحاقها بحق الشفعة والقسم، وهذا كلام وجيه لا يخفى على من يه. (رد المحتار ص ۱۷ ج ۱)

اصل مذہب یہی ہے کہ "حق مجرور" کا عوض وصول کرنا ناجائز ہے اور حائز اسے اکثر علماء احناف اسی بات کے قائل ہیں اور یہی رائج اور مفتی ہے، تاہم اس مسئلہ کی نزاکت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، چنانچہ بعض علماء احناف نے بعض "مجرور حق" کا عوض حاصل کرنے کو جائز بتایا ہے۔ علامہ مثنیٰ کا بھی ردحان یکجہا یہاں لگتا ہے، وہ فرماتے ہیں:

أن عدم جواز الاعتراض عن الحق ليس على إطلاقه، و رأيت بخط بعض العلماء عن المفتي أبي السعود أنه أفتى بجواز أخذ العوض في حق القرار، وتصرف، و عدم صحة الرجوع، والحيلة فالمسألة غريبة، والنظائر متشابهة والبحث فيها محال. (رد المحتار ص ۱۶ ج ۱)

بہر حال جب تک اصل مذہب کی قصص یا فقیر کوئی قصص دلیل نہیں "حق" ہم وہی ہوگا جو اوپر مذکور ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعظم۔

جواب [۱۵] اصل مذہب کے مطابق چوری اور اس کا لازمہ دوائی اہار ناجائز ہے اور عصر موجود میں بھی فقیر و غلام الخروف کے نزدیک "حق غلو کا عوض" کہہ کر "چوری" وصول کرنا ناجائز ہوگا کیوں کہ آج کے زمانہ میں بھی "چوری" لوگوں میں ایسا معروف و معروف نہیں ہے، جو اصل مذہب کے لیے قصص بن سکے اور نہ ہی شرعی ضرورت تحقیق ہے جو اصل مذہب میں فقیر کی روادائی جائے، اس اعتبار کی تفصیل کے لیے متوجہ رہیں امور کی تحقیق ضروری ہے۔

(۱) عرف و تعامل اور حاجت و اس کی وجہ سے احکام میں قصص یا فقیر ہوتی ہے یا نہیں؟

(۲) کس قسم کے مسائل عرف و تعامل کی وجہ سے مخصوص ہوتے ہیں؟

(۳) چوری کے لین دین میں "عرف و تعامل" تحقیق ہے یا نہیں؟ اگر جتنا ہے عرف خاص ہے یا عرف عام؟

(۴) کجاری (بدل غلو) یا ان مسائل سے ہے جو عرف و تعامل کی بنیاد پر مخصوص ہو جاتے ہیں؟

(۵) اس مسئلہ میں فقہاء کیا فرماتے ہیں اور ان کے دلائل کیا ہیں؟

ہم پہلے میں مسئلہ کردہ بالا امور کا محض ایک سرسری جائزہ پیش کریں گے۔

فقہائے کرام کا یہ مختلف فیصلہ ہے کہ عرف و تعامل کی بنیاد پر بعض احکام میں تخصیص و تخفیف ہوتی ہے۔ علامہ شامی نے اس کے تفصیل سے بہت سی جامع ضابطہ بیان فرمادیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ عرف کی دو قسمیں ہیں۔ عرف خاص و عرف عام۔ ان کے معنی و پیر معنی ہونے کے لیے بھی دو چیزیں ہیں۔ موافقت و مخالفت کو بیان قرار دیا ہے۔ (۱) دلیل شرعی (۲) نفس مذہبی۔ اگر عرف (عام ہو یا خاص) ان دونوں کے موافق ہو تو ان کے معنی ہونے کی کوئی وجہ نہیں، اور اگر عرف مخالف ہو تو دیکھا یہ جاتے گا کہ مخالفت دلیل شرعی سے ہے، یا نفس مذہبی (ظاہر الرائے کے تصورات) سے، اگر عرف دلیل شرعی کے خلاف ہے تو اس صورت میں دو قسمیں بنتی ہیں۔ (۱) مخالفت من کل الوجوہ ہو (۲) مخالفت من بعض الوجوہ ہو، اگر مخالفت پورے طور پر ہے تو عرف عام ہو یا خاص، ان کا اعتبار نہیں کیا جاسکتا اور اگر مخالفت صرف بعض وجوہ سے ہے، مثلاً دلیل شرعی عام ہے اور عرف کی وجہ سے اس کے صرف بعض افراد مخصوص ہو رہے ہیں تو یہاں صرف عرف عام معنی ہوگا، اور اسے نفس کا تخصیص اور قیاس کا تارک قرار دیا جائے گا، اصل مذہب کے مطابق یہاں عرف خاص کا اعتبار نہیں اور اگر عرف صرف ظاہر الرائے کے تصورات کے خلاف ہے، نفس شرعی کے نہیں تو عرف خاص بھی معنی ہوگا۔ علامہ شامی نے "رسائل ابن عابدین" میں یہ ضابطہ بیان فرماتے ہیں۔ اقتباسات درج ذیل ہیں:

● أن العرف نوعان: خاص و عام، و كل منهما إما أن يوافق الدليل الشرعي و المنصوص عليه في كتب ظاهر الرواية أو لا، فإن وافقهما فلا كلام، و إلا فلما أن يخالف الدليل الشرعي أو المنصوص عليه في الملعب فتذكر ذلك في بابين.

الباب الأول: إذا خالف العرف الدليل الشرعي فإن خالفه من كل وجه بأن أزم منه ترك النص فلا شك في رده كتعارف الناس كثيراً من المحرمات من الربا و شرب الخمر و لبس الحرير و الذهب و غير ذلك مما ورد تحريمه نصاً، و إن لم يخالفه من كل وجه بأن ورد الدليل عاماً و العرف خالفه في بعض أفراد، أو كان الدليل قياساً، فإن العرف معتبر إن كان عاماً، فإن العرف العام يصلح محضاً كما مر عن التحرير و يترك به القياس كما صرحوا به في مسألة الاستصناع و دخول الحمام و الشرب من السفاء، و إن كان العرف خاصاً فإنه لا يعتبر و هو الملعب كما ذكره في الأشياء حيث قال: فالعاصل أن الملعب عدم اعتبار العرف الخاص و لكن لفتي كثير من المشايخ باعتبار له. (ص ۱۱۶، الجزء الثاني، سهيل اكيثمي، لاهور)

● تبين لك أن ما تقدم عن الأشياء من أن الملعب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس و لا يخص به الأكثر بخلاف العرف العام..... وأما العرف الخاص إذا عارض النص الملعب المنقول عن صاحب الملعب فهو معتبر. (رسائل ابن عابدین ص ۱۳۳)

اس میں شبہ نہیں کہ ”بدل غلو“ ان مسائل سے ہے جن کا حلق منصوصات مذہبیہ سے ہے اور تمام فقہائے احناف کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ ”بدل غلو“ اور دوائی اجارہ اصل مذہب کے مطابق ناجائز ہے لیکن اصل لفظ بحث یہ ہے کہ عرف و رواج کی بنیاد پر چٹاری کو جائز مانا جائے اور اس کے عوض القاعے اجارہ کے وائی ہونے کے جواز کا فتویٰ دیا جائے یا عدم جواز کا؟

اس سلسلے میں ہمارے فقہاء کی آراء میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ علامہ ابن نجیم مصری (متوفی ۷۶۰ھ) نے قاہرہ کے رواج کو مد نظر رکھتے ہوئے ”عرف خاص“ کی بحث کے دوران اپنا رجحان و میان جواز کی طرف رکھا ہے، ان کی رائے ہے: یعنی أن يفتي بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحيوانات لازم وبغير الخلو في الحيوانات حقا له فلا يملك صاحب الحيوانات إخراجها منها ولا إحارتها لغيره. (الأشياء والنظر ص ۱۶۲، الفی الأولى)

علامہ ابن نجیم نے سلطان غوری اور تاجروں کے اس عمل سے تائید حاصل کی ہے جو غور یہ ہیں حملوں کی دوکانوں میں ”خلو حوانیت“ کا معاملہ طے ہوا تھا ان کا بیان ہے:

وقد وقع في حوانيت الجمالون بالقرية أن السلطان الغوري لما بناها أسكنها للخيول والخلو وجعل لكل حانوت قفرا أحده منهم وكتب ذلك بمكتب الوقف. (الأشياء ص ۱۶۲)

علامہ مہد الزمخشری آخری عمادی نے بھی ”خلو حوانیت“ (دوکانوں کی چٹاری) کے لازم ہونے کا فتویٰ دیا ہے، علامہ شامی رقم فرماتے ہیں:

ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتولي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن أفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد، وقال: فلا يملك صاحب الحيوانات إخراجها ولا إحارتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرفوع، فيفتي بجواز ذلك للضرورة. (رد المحتار ص ۱۹، ج ۲)

علامہ ابن نجیم اور بعض دیگر علما کو کہ جواز کار، حان رکھتے ہیں لیکن راجح و مفتی یہ بھی ہے کہ ”چٹاری“ باطل و بے اصل و ناجائز ہے، بہت سے علما نے علامہ ابن نجیم کی رائے پر کبیر فرمائی ہے، علامہ حوی نے بعض علما کا یہ بیاد رک نقل کیا ہے:

قوله: (واقول) على اعتباره يعني أن يفتي بأن ما يقع في بعض أسواق القاهرة من خلو الحيوانات لازم وبغير الخلو في الحيوانات حقا له. قيل عليه: كيف يعني أن يفتي به مع كونه مخالفا للقواعد الشرع الشريف. (الأشياء والنظر ص ۱۶۱)

اور حوی نے اپنے استاذ علامہ حسن شرمائی کا فقرہ و جرح ان الفاظ میں نقل کیا ہے:

قوله: ”يعني“ مما لا يعني فإنه لا مماثلة بين ما اعتبر من المسائل المبينة على العرف الخاص وبين الخلو لأن اعتبار العرف الخاص على ما قيل به في جميع تلك المسائل، ضرر ها التزم به فاعلها مختار لنفسه أو مقتصر في استيفاء شرط يمنع عنه الضرر و أما الوقف فناظره لا يملك إطلاقه ولا تعطيله..... وقد ثبت أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص فكيف يقول لا يمكن

صاحب الحانوت اشراج صاحب الخلو منها ولا یمكنه إحصاؤها لغیرہ ولو كانت وقفاً، أليس هذا حراً على الحر المكلف عما يملكه شرعاً بما لم يقل به صاحب المذهب. (الأشياء والنظائر من ۱۶۱، الفن الأول)

مذکور بالا ارشادات سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ ابن نجیم نے عرف خاص کو اپنی بنا کر جواز کی جو راہ نکالی تھی وہ مسدود ہوتی نظر آتی ہے، کیوں کہ حقیق اور مذہب اربعہ یہ ہے کہ عرف خاص نہ تو نفس کا قصص ہو سکتا ہے اور نہ اس سے قیاس متروک ہوگا۔

امام احمد رضا علیہ الرحمہ رقم فرماتے ہیں: عرف خاص کہ صرف دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو، مذہب اربعہ میں صالحات قصص نفس و ترک قیاس نہیں اور عرف عام کہ معدود بین کا عمل ہو بالا یتنازع اس کے مقابل نہیں، وہاں صرف صورت علم بتانے کے لیے جس میں کسی علم شرعی مخصوص یا قصص کی اصطلاحاً حالت یا تغیر نہ ہو، نہ کلیۃً نہ تخصیصاً، ہر عرف مطلق مقبول ہے۔ (۸ ج، ۳۱۳)

آج کے زمانہ کے لحاظ سے یہ مسئلہ اب بھی تھکدہ تحلیل ہے۔ بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آج خود ہندوستان کے شہروں میں "گجڑی" خاصا رواج پذیر ہے، لیکن غور کرنے اور حالات کا تجزیہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہندوستان کے چھوٹے شہر اور قصبے بھی "گجڑی" کی رسوم بلا سے محفوظ ہیں، یہ وہاں کے شہروں میں پھیلی ہوئی ہے، نیز مختلف شہروں میں "گجڑی" کی مختلف شکلیں رائج ہیں۔ کوئی متعین شکل رائج نہیں، ایسی صورت میں فقیر راقم المعروف کا خیال یہ ہے کہ مسئلہ دائرہ میں وہ "عرف و تعامل" حقیق نہیں جس کا فقہائے کرام نے اقرار کیا ہے، اس رواج کو عرف خاص تو کہا جاسکتا ہے، لیکن عرف عام نہیں کہا جاسکتا اور ہم اوپر بتا آئے کہ معتبر عرف عام ہے، نہ کہ عرف خاص؟ اور ظاہر ہے کہ عرف عام کے حقیق کے لیے دو چیزیں بنیادی ہیں (۱) بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہونا (۲) علما اور جہلا سب کا معمول رہنا ہونا۔

قنوی رضویہ میں ہے: علماے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نفس اس سے متروک نہ ہو گا، خصوصاً ہو سکتا ہے، وہ بھی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ عرف و تعامل میں علما و جہلا سب کا عمل در آمد ملحوظ ہے۔ (۸ ج، ۳۱۴)

آج جن شہروں میں "گجڑی" رواج پذیر ہے، گجڑی کے لیسن دین کرنے والوں میں دو قیصد بھی علما نہیں ہیں تو پھر عرف عام کا حقیق کیوں کر ہو سکتا ہے۔ نیز یہ کہ مختلف شہروں میں گجڑی کی مختلف شکلیں رائج ہیں کوئی ایک متعین شکل نہیں، اس سے بھی ظاہر ہے کہ "بدل غلو" کے مسئلہ میں "عرف عام" نہیں ہے۔

مسئلہ دائرہ میں ضرورت کا تحقیق نہیں: ہم پہلے ضرورت کا فقہی مفہوم بیان کرتے ہیں جس سے یہ اندازہ ہو سکے گا کہ ضرورت کا حقیق کیوں نہیں۔

ضرورت: وہ ہے جس کے بغیر گزند ہو سکے، بلا و دیگر دین، عقل، نسب، نفس اور مال میں سے کوئی فعل پر موقوف ہو کہ اس کے بغیر یہ فوت ہو جائے گا یا فوت ہونے کے قریب ہو جائے گا، علامہ سید صوفی "مغز اصیحہ" میں علامہ ابن امام سے نقل ہیں: الضرورة بلوغه حدًا إن لم يتناول الممنوع هلكت أو غارت.

ظاہر ہے کہ اگر مستاجر کو "حق غلو" نہ حاصل ہو تو اس کے بغیر نہ تو وہ ہلاک ہوگا اور نہ ہی ہلاکت کے قریب پہنچے گا۔

ہائے گا اور یہ کوئی ایسا معاملہ بھی نہیں جس کے بغیر کرایہ اور بستر ہو سکے، لہذا یہاں ضرورت کا قطعاً تحقق نہیں۔

حاجت فاس بھی مستحق فقیر: بعض صورتوں میں بعض اشخاص کے لیے کوک حاجت تحقق ہے، لیکن یہ حاجت ایسی ہر گیر نہیں جس کی لپیٹ میں "عامة الناس" داخل ہو جائیں۔ اصطلاح شرع میں حاجت اپنے اندر ایک خاص مفہوم رکھتی ہے یعنی جو کسی چیز کا موقوف علیہ تودہ ہو لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج یا مشقت لاحق ہو۔ "فراغیون" میں علامہ حموی نے امام ابن تیمیہ سے نقل فرمایا ہے: "الحاجة كالحاجة لو لم يجد ما يأكله لم يهلك غير أنه يكون فيه جهد ومشقة"۔ (ص ۱۶۱)

ان تفسیلات سے ظاہر ہے کہ بکڑی کے لین دین میں نہ تو ضرورت تحقق ہے اور نہ ہی عامة الناس کے لیے حاجت، کیوں کہ جو مسلمان شہروں میں کرایہ کی دکانوں، مکانوں میں سکونت کرتے اور تجارت کرتے ہیں وہ ان دکانوں، مکانوں کے تاج عمرانی معنی میں ہیں کہ وہ وہاں رہ کر اپنی اقتصادی ترقی کو بڑھاوا دیتے ہیں۔ اگر وہ وہاں نہ ہوں تو عمرانی معنی میں انھیں ضرر لاحق ہوگا لیکن یہ ضرر محض اقتصادی ترقی کی راہ میں ہے کیوں کہ جو لوگ شہروں (مثلاً فکلت، بکلی وغیرہ) میں کرایہ کے مکانوں میں سکونت کر کے اپنا کاروبار کرتے ہیں یا دکانوں میں تجارت کرتے ہیں، ان میں غالب اکثریت ایسے افراد کی ہوتی ہے جن کی زمین، مکان، دکان دوسری جگہوں پر موجود ہوتے ہیں۔ جن جگہوں میں بکڑی ترقی ہے وہ شہر کو کہ تجارتی اعتبار سے ان دکانوں اور مکانوں کے اعتبار سے مفید ہو جو ان کے اپنے ہیں یا جو بغیر بکڑی اہارہ میں مل سکتے ہیں لیکن محض اس اقتصادی فائدہ کی تفصیل کے لیے ان شہروں میں دکان و مکان کرایہ پر لینا کوئی ایسی "شرعی حاجت" نہیں جس سے اصل مذہب میں تخصیص یا تغیر ہو سکے۔ اس قسم کی حاجت کو علامہ ابن تیمیہ نے کاحدم قرار دیا ہے، انھوں نے اس مسئلہ میں کہ جب جنس منفعت متحد ہو تو اہارہ درست نہیں، کے ذیل میں جو اعتراض و جواب نقل کیا ہے اس سے یہی ظاہر ہوتا ہے وہ کہتے ہیں۔ فتح القدیر میں ہے:

قوله: (لأن الإجارة حوزة بخلاف القياس للحاجة و لا حاجة عند اتحاد الجنس بخلاف ما إذا اختلفت جنس المنفعة) قال الشراح لحصول مقصوده بما هو له من غير مبادلة انتهى. أقول: للخصم أن يقول: لا نسلم انتفاء الحاجة عند اتحاد الجنس ولا حصول مقصوده بما هو له من غير مبادلة ولا يخفى أن كثيرا من الناس قد يحتاج إلى سكنى بعض الدور دون بعضها ولا يحصل مقصوده بسكنى بعضها دون بعض لا اختلاف المقاصد باختلاف الأماكن بحسب تعدد البلاد بل بحسب تعدد المحال من بلد واحد فكم منهم يحتاج إلى السكنى في بلد أو في محلة منه لحصول حوائجه ومهماته في ذلك ولا يحتاج إلى السكنى في بلد آخر أو في محلة أخرى من البلد الأول لعدم حصول تلك الحوائج والمهمات هناك. اللهم إلا أن يقال هذا القدر من الحاجة لا يكفي في ترك القياس وكأنه أشير إليه في الكافي وغيره بأن يقال والحاجة لا تنس عند اتحاد الجنس وإنما تنس عند اختلاف الجنس والكمال من باب الفضول والإجارة ما شرحت لانتفاء الفضول انتهى. تأمل تقف. (ج ۳ ص ۷۶۳ نول کشور)

علامہ ابن تیمیہ کی اس تقریر سے پتہ چلتا ہے کہ شہروں میں دکانوں کا کرایہ پر لینا اور اپنی اقتصادی حالت کو فروغ دینا

کوئی ایسا احتیاج نہیں ہے کہ اس سے اصل مذہب سے عدول کر کے بگڑی کے لیکن دین اور روایتی احادیث کو جائز قرار دیا جائے اور نہ ہی بگڑی میں عرف عام اور تعامل میں پلایا جاتا ہے۔

علامہ ابن کثیر کے زمانے میں قاہرہ کے اندر بگڑی کا مسئلہ ظہور پذیر ہوا اور یہ سلسلہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے زمانے تک دہرا ہونے کے باوجود اس کے لیے جو ازکی کوئی راہ نہیں نکالی جاسکی۔ چنانچہ امام احمد رضا علیہ الرحمہ نے بگڑی کے مسئلے میں یہ فتویٰ دیا:

”فلو لو دہا مل و بے اصل ہے مذہب فنی بلکہ نو سو برس تک مذہب اربعہ میں کہیں اس کا پتہ نہیں۔ دسویں صدی میں ایک عالم، مالکی مذہب، امام ناصر الدین لکھنوی قدس سرہ نے اسے جائز کیا۔ اسی صدی کے نصف اخیر میں صاحب الشیخ ابو حمزہ اللہ تعالیٰ علیہ نے اسے بر خلاف مذہب، اعتبار عرف خاص پہنچی قرار دیا۔ اسی صدی اور اس کے بعد محققین مثل شیخ الاسلام علی مقدی و علامہ حسن شرنبلالی و علامہ محمد آصفی زبیرک زادہ و علامہ شیر الملک و الدین ربیع و علامہ سید احمد حموی وغیرہم رحمہم اللہ تعالیٰ نے اسے رد فرمادیا۔ (ص ۳۶-۳۷ ج ۶)

ابن کثیرؒ کا یہ فتویٰ کہ بگڑی اور روایتی احادیث کے تعلق سے نہ تو اصل مذہب میں تخصیص ہو سکتی ہے اور نہ ہی تغیر۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب ۱۶

ہاں مسئلہ دائرہ میں کچھ ایسے شرعی مسئلے ایٹاے جاسکتے ہیں جن سے معروف ”ہل غلو“ کا لیکن دین جائز قرار پائے۔

(۱) بگڑی کی رقم کو مکان و دکان کی عمارت کا عوض قرار دیا جائے ایسی صورت میں بگڑی کی رقم کی حیثیت زمین کی ہوگی اور عمارت کی حیثیت بیع کی اور احادیث و روایتی احادیث عمارت کی زمین سے متعلق کر دیا جائے۔ صورت بالا میں عمارت کو بیع کے لیے اس مکان پر مالکان کا اختیار حاصل ہوں گے۔

(۲) مالک مکان ”بگڑی“ کی رقم پہلے بیع کر کر لے اور دوسرے بیع سے حساب اثرت مثل لیتا رہے۔ ایسی صورت میں ”بگڑی“ کی خطیر رقم پہلے مالک کے کرایہ میں محسوب ہو جائے گی البتہ پہلے مالک کے کرایہ میں اس اتفاق کے لیے مالک دکان یا مکان کو مکان و دکان میں کچھ زیادت کرنی ہوگی مثلاً یہ کہ وہ قس وغیرہ لکھو اسے یا رنگ یا چھت کرادے۔ فتویٰ عالمگیری میں ہے:

لو زاد فی الدار زیادة کما لو ولد فیها و نذا لو حفر فیها بئرا او حنین علیا او اصلح آیدایا او شینا من حیو الطعنا مطابت له فی زیادہ۔ (ص ۱۶۵، ج ۱، کتاب الإجارة، باب فی إجارة المستاجر)

اگر اس نے زیادت نہ کی تو اثرت مثل سے زائد اثرت صدقہ کرے۔ ان کے علاوہ بھی شرعی مسئلے نکالے جاسکتے ہیں۔ جہاں جو صورت آسان ہو اور شریعت میں اس کی کھجائش موجود ہو انھیں اپنایا جاسکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب ۱۷

ہاں اگر ایہ دار کسی اور شخص کو کرایہ کی چیز کرایہ پر دے سکتا ہے بشرطیکہ اصل کرایہ دار کا مالک کے ساتھ اپنا معاملہ احادیث شرعی لفظ لکھ سے درست ہو احادیث کی صورت میں اگر اصل کرایہ دار نے بے کرایہ دار کو اصل کرایہ سے کم یا زیادہ دیا جو جب تو کوئی بات نہیں ہے لیکن اگر زیادہ کر دیا ہے تو یہ اس کے لیے جائز نہیں اور اثرت کی اس اضافی رقم کا صدقہ

کرنا واجب ہوگا۔ ہاں اگر اصل کرایہ دار نے ”شئی مستاجر“ میں اصلاح کی ہو مثلاً پلاسٹر کرایا، یا پینٹ کرایا، یا کھڑکیوں، دروازوں میں کچھ اصلاح کرای دی تو مالک کے لیے طے شدہ اجرت سے زائد لے سکتا ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

و إذا استأجر داراً و قبضها ثم أجزها فإنه يجوز أن أجزها بمثل ما استأجرها أو أقل، و إن أجزها بأكثر مما استأجرها فهي جائزة أيضاً إلا أنه إن كانت الأجرة الثانية من جنس الأجرة الأولى فإن الزيادة لا تطيب له و تنصق بها، و إن كانت من خلاف جنسها طابت له الزيادة و لو زاد في الدار زيادة كما لو وند فيها و نذا أو حفر فيها بئراً أو طين طيناً أو أصلح أبوابها أو شيئاً من حوائطها طابت له الزيادة. ا. (ص ۴۲۵، ج ۴، کتاب الإجارة، باب في إجارة المستاجر)

ورفقار میں ہے: ”وله السكنى بنفسه و إسكان غيره بإجارة و غيرها، و لو أجز بأكثر تصدق بالفضل، إلا في مسألتين، إذا أجزها بخلاف الجنس أو أصلح فيها شيئاً ا. ملخصاً. (ص ۳۱۰، ج ۶، باب ما يجوز من الإجارة و ما يكون خلافاً فيها)

فتاویٰ رضویہ میں مستاجر کے شئی مستاجر کو اجارہ پر دینے کے تعلق سے ہے:

”..... عروہ کو اختیار ہے کہ خود کاشت کرے، جو پیدا ہو اس کا ہے خواہ دوسرے کو اجارہ پر اٹھا دے، مگر اس تقدیر پر اسے زیادہ لینا تین صورت میں جائز ہو سکتا ہے ورنہ حرام۔

(۱) زمین میں نہریا کنواں کھودے یا اور کوئی زیادات ایسی کرے جس سے اس کی حیثیت بڑھائے۔ اب چاہے پانچ روپیہ بیگمہ پر اٹھا دے۔ (۲) جس شئی کے عوض خود اجارہ پر لی ہے اس کے خلاف جنس کے اجارہ کو دی۔ (۳) زمین کے ساتھ اور کوئی شئی ملا کر مجموعاً زیادہ کرایے پر دے، کہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ زمین تو وہی روپیہ بیگمہ کو دی گئی۔ اور باقی زیادات جس قدر ہو دوسری شئی کے عوض رہے۔ (ص ۲۰، ج ۸)

فقہاء بھی پابندی عائد کرتے ہیں کہ اگر شئی مستاجر منقولی ہے تو قبضہ سے پہلے اجارہ میں دینا ناجائز ہے اور غیر منقولی میں شیخین کے نزدیک جائز۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

من استأجر شيئاً فان كان منقولاً فإنه لا يجوز له أن يواجزه قبل القبض و إن كان غير منقول فأراد أن يواجزه قبل القبض فعند أبي حنيفة و أبي يوسف رحمه الله تعالى: يجوز، و عند محمد رحمه الله تعالى: لا يجوز. (ص ۴۲۵، ج ۴، الباب السابع في إجارة المستاجر من كتاب الإجارة و الله تعالى أعلم.

جواب [۸] کرایہ دار اپنے حق غلو، یا ابتلاے اجارہ کو نہ دوسرے کے ہاتھ بچ سکتا ہے اور نہ ہی اس سے دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے۔ ہاں یہ کرایہ دار سے پگڑی کی شکل میں (جیسا کہ شہروں میں دستور ہے) اس حیلے سے لے سکتا ہے کہ پہلا کرایہ دار، کرایہ کے مکان یا دکان میں تعمیر و تزئین وغیرہ کے ذریعہ کچھ اضافہ کر دے، جو مکان کے ساتھ متصل باتصال قرار ہو۔ پھر ان اضافی چیزوں کو بے کرایہ دار کے ہاتھ جتنے میں چاہے فروخت کر دے۔ یا پگڑی کی شکل والی رقم بے کرایہ دار سے پہلے مینے کے کرایہ میں محسوب کرے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لو زاد في الدار زيادة كما لو وند فيها و نذا أو حفر فيها بئراً أو طين طيناً أو أصلح أبوابها أو شيئاً من حوائطها طابت له الزيادة. ا. (ص ۴۲۵، ج ۴، کتاب الإجارة، باب في إجارة المستاجر)

اس طرح اصل کرایہ دار کو بے کرایہ دار سے بچڑی کی شکل میں ملنے والی رقم جائز ہوگی، ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔
جواب [۹] کرایہ داری دوسرے شخص کو منتقل کرتے وقت، بے کرایہ دار سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا سراسر ظلم ہوگا۔ کیوں کہ:

(۱) اجارہ کے بعد شئی مستاجر، مالک کی ملکیت میں گو کہ باقی رہتی ہے لیکن مدت اجارہ تک دیگر تمام حقوق سے وہ محروم رہتا ہے، کرایہ پر دی ہوئی چیز کو اب نہ مالک چاہے کر سکتا ہے، نہ فروخت کر سکتا ہے، نہ دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا ہے۔

(۲) مدت اجارہ کے اندر شرعاً مالک کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ اجارہ دوسرے کے نام منتقل کرے، یہ حق چند شرائط (مالک کو نقصان نہ پہنچے اور استعمال کی نوعیت مختلف نہ ہو) کے ساتھ صرف پہلے کرایہ دار کو حاصل ہے۔ لہذا مالک کا مال وصول کرنا سراسر ظلم ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] (الف) اس رقم کی شرعی حیثیت رہن کی بھی ہو سکتی ہے اور قرض کی بھی۔

پہلی صورت:- رہن ماننے کی صورت یہ ہوگی کہ کرایہ دار پر کرایہ کے بدلے جو رقم واجب ہو رہی ہے اس کے بدلے وہ رہن رکھ رہا ہے، ایسی صورت میں مستاجر رہن ہوگا، مواجر مرتہن اور وہ رقم مرہون (زر ضمانت) ہوگی۔ رواجی اعتبار سے اس رقم پر رہن کے احکام بھی پائے جا رہے ہیں۔ کیوں کہ **اولاً** جس طرح رہن کے تلف کر دینے پر ضمان واجب ہوتا ہے اسی طرح زر ضمانت بھی مضمون ہوتی ہے۔ **ثانیاً** جس طرح ”شئی مرہون“ کی واپسی اسی وقت ہوتی ہے جب مرہون بہ (دین) واپس مل جائے اسی طرح زر ضمانت بھی مستاجر کو اس وقت ملتا ہے، جب وہ مکان یا دکان مالک کے حوالہ کر دے۔ **ثالثاً** شئی مرہون کو رہن میں دینے کا مقصد مرتہن کے دل سے وعدہ کو دور کر کے اطمینان و وثوق پیدا کرنا ہوتا ہے اور زر ضمانت کا مقصد بھی یہی ہے اور خاص اجارہ کے باب میں فقہانے یہ شکل جائز قرار دی ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: ولو استاجر داراً أو شیئاً أو أعطی بالأجر رهنًا جاز۔ (ص ۵۳۲، ج ۴)

در مختار رد المحتار میں ہے: وصح رهن الحجرین أي الذهب والفضة (ج ۵، ص ۳۵۳)
 ہدایہ میں ہے: يجوز رهن الدراهم والدنانیر والمکبل والموزون لأنه یتحقق الاستيفاء منه فکان محلاً للرهن اه۔ (ص ۵۱۵، ۵۱۶، ج ۴، کتاب الرهن)

لیکن مرتہن (مالک مکان و دکان) اس رقم پر تصرف کا شرعاً مجاز نہ ہوگا کہ مرتہن کا رہن سے انتفاع ناجائز ہے۔ ہاں اگر رہن (مستاجر) نے انتفاع کی اجازت دی ہے تو جائز ہے۔ ہدایہ میں ہے:

ولیس للمرتن أن یتفع بالرهن، لا باستخدام ولا سکنی ولا لیس إلا بأذن له المالك لأنه له حق الحبس دون الانتفاع اه۔ (ص ۵۰۶، ج ۴، کتاب الرهن)

مستاجر کو چاہیے کہ مذکورہ رقم مالک کو سپرد کرتے وقت اجازت دے دے۔ تاکہ تصرف پر گناہ نہ ہو۔

ایک شبہہ:- البتہ یہاں ایک اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ فقہا کی تصریح کے مطابق ”شئی مستاجر“ کرایہ دار کے ہاتھ میں امانت ہوتی ہے۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ”ان العين المستاجر أمانة في يده لأن القبض حصل بإذنه“ (ج ۳، ص ۳۰۸، باب ضمان) مسلم ہے کہ امانات کے قرض رہن رکھنا درست نہیں، بولا یصح الرهن

بالامانات کا والدائع "اے" (ہدایہ ج ۱ ص ۵۲۶)

اس کا جواب :- صحیح ہے کہ قرضی مستاجر مستاجر کے قبضہ میں امانت ہوتی ہے لیکن مستاجر نے قرضی مستاجر کے عوض رہائش نہیں رکھا ہے بلکہ کرایہ کی جو رقم اس پر واجب ہو رہی ہے اس رقم کے بدلے رہائش رکھ رہا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے چنانچہ یہ جیسا کہ فتاویٰ عالمگیری کے حوالے سے گزرا۔

دوسری صورت :- دوسری صورت یہ ہے کہ وہ رقم جو مالک نے بوقت عقد، یا اس سے پہلے کرایہ دار سے مکان یا دکان خالی کرنے پر واپسی کی شرط کے ساتھ لی ہے قرض ہے اور یہی راجح ہے۔ گو کہ مستاجر نے قرض کہہ کر رقم نہیں دی ہے۔ لیکن یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے قرض ہے کہ مستاجر مالک کو اس رقم میں تصرف کا کامل اختیار دیتا ہے اور واپسی کی شرط کے ساتھ شرط ہے اور یہی روح قرض ہے۔ ثانی میں ہے:

القرض عقد مخصوص أي بلفظ القرض ونحوه ورد على دفع مال. (مس ۲۸۶ ج ۵)
البدن قرض کی صورت میں مستاجر کو یہ اختیار شرعاً حاصل رہے گا کہ وہ جب چاہے وہ رقم واپس لے لے۔ دکان و مکان کے خالی ہونے سے قبل عدم واپسی کی شرط لغو ہو جائے گی۔ ہدایہ میں ہے: "وکل دین حال إذا أخذه صاحبه صار موجلاً"۔ إلا القرض فإن تأجيله لا يضيح. (مس ۶۰ ج ۳)
ہاں مکان خالی کرنے تک مستاجر کا وہ رقم نہ لینا ایک قسم کا حبر و احسان ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] :- (ب ج) وہ رقم جس کی واپسی شرط ہے اس رقم کی شرعی حیثیت وہی ہوگی۔ جو جواب (الف) میں گزری۔

وہ رقم جو ماہ بیاہ کرایہ میں وضع ہوتی ہے۔ اس کی حیثیت یا تو قرض کی ہے یا پیشگی کرایہ کی، امام احمد رضا علیہ الرحمہ کے فتویٰ کی اس عبارت سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے جو موصوف نے مسائل کے سوال: "اوقات میں کسی شخص کو کچھ آرامی بطور غلو زر پیشگی لے کر اس شرط پر دیا کہ وہ اگر نکل سال ہمال اپنے زر پیشگی میں محسوب کرتا رہے چنانچہ ہے یا چنانچہ" کے جواب میں فرمایا ہے:

"ظاہر ہے کہ مذکورہ فی السوال نہ ضرورت وقف کے لیے کیا گیا، نہ وقف میں صرف ہوا، بلکہ ایک شخص کی اپنی ذاتی قرض میں اگرچہ وہ متولی بھی ہے، نہ وہ روپیہ حق استحقاق ہے اجارہ کے بدلے ہے، نہ اجرت مثل اس سے جدا ہے بلکہ اسی میں محسوب ہوا کرے گا تو کسی طرح غلو سے کچھ علاقہ نہیں رکھتا، بلکہ بھلیا وہ ایک قرض ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ج ۶ ص ۳۶۵)

امام موصوف نے چوں کہ وقف کی مذکورہ صورت میں عقد کو ناجائز قرار دیا ہے، اس لیے وہ رقم خاص قرض کی بنی رہی، لیکن مسئلہ کثرت منہا میں عقد کو درست ماننے سے (گو کہ حیلے سے) زر پیشگی کی صورت بھی صحیح ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] :- اوقات کی زمینوں، مکانوں، دکانوں کو گزاری نے کر کرایہ پر دیا، جواب نمبر ۵ میں مذکورہ حیلوں کے ذریعہ جائز ہوگا۔

اسکی صورت میں متولی کی حیثیت مالک کی ہوگی لیکن یہ شرط اپنی جگہ ہر حال رہے گی کہ حیلے سے حاصل ہونے والی

(جاری) کی رقم متولی اپنے مصرف میں نہ لائے بلکہ یہ خالص نفع وقف کے لیے ہو اور یہ بھی لحاظ رہے کہ اوقاف کی زمین غیر مسلمانوں کو اجارہ میں نہ دی جائے۔ ورنہ وہ غرض جو ہمارے علماء کو پیش ستائے رہا، اور جس کی وجہ سے عدم جواز کا رجحان بڑھ چکا تھا گھٹا گیا، اس پر محققین دور میں بدوہا تم موجود ہے خود علامہ شامی نے اپنے زمانے میں اس غرض کا اظہار کیا ہے اور علامہ شریکائی کے عدم جواز کے فتویٰ کی تائید و تصویب کی ہے۔ وہ فرماتے ہیں: وللعلامة الشربلانی رسالة ورد فيها..... علی الاشياء بأن الخلو لم یقل به إلا متأخر من المالکية، حتی أفتی بفسخ وقفه، و لزم منه أن أوقاف المسلمين صارت للکافرين، بسبب وقف خلوها علی کناشهم، و بیان عدم إخراج صاحب الحائوت لصاحب الخلو یلزم منه حجر الحر المکلف عن ملکته و إتلاف ملکته..... بل لا يجوز هذا فی الوقف..... و فی منع الشاطر من إخراجہ نفوت نفع الوقف و تعطیل ما شرطه الواقف. انتهى ملخصاً. قلت: و ما ذکره حق خصوصاً فی زماننا هذا (رد المحتار ص ۱۶، ج ۵) والله تعالیٰ أعلم.

هذا ما ظهر لی فإن کان حقاً فمن الله و إن کان باطلاً فهو منی و من الشیطان، والله هو المستعان.



مقالہ - ۱۰

از: مولانا حامد حسین مصباحی، استاذ مدرسہ فیض العلوم، جہشید پور، بہار

جواب ۱۱

زمین، مکان اور دکان کو دوائی اجارہ پر دینا جائز ہے اور چون کہ خود مالک ہی نے اپنا حق غلو و سرے کو دے دیا تو اسے حق غلو یا حق استزداء حاصل نہ رہے گا کہ وہ اس کی ملک تھا، وہ تراشیں طریقین سے دوسرے کی ملک میں چلا گیا۔ اس لیے کہ اس سلسلہ میں تعامل باس اور عموم بلوی ہو چکا جس سے صرف نظراً تکریر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جن شیعوں میں اس اجارہ دوائی اور غلو کا رواج ہوا وہ اس کی پابت علمائے فرمایا کہ ضرورۃً جائز ہے۔ جس کا مدار صرف عرف خاص تھا۔ اب جب کہ عرف عام ہو چکا تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں رہ گیا۔ اس ضرورت کی صراحت فتاویٰ شامی ص ۳۱۳ میں فتاویٰ خیر کے حوالہ سے ہے:

وار نفع الخلاف خصوصاً فیما للناس إلیه ضرورة لا سيما فی المدن المشهورة کمصر و مدینة المملک فإنهم یتعاملونہ و لهم فیہ نفع کلی و یضر بهم نقصه و إعادته، فربما یفعله نکثر الأوقاف، ألا تری ما فعله الغوری کذا مر. و مما یلعني أن بعض المملوک عمر مثل ذلك بأموال التجار و لم یصرف علیه من ماله الفرهم والذینار، و کان صلی الله تعالیٰ علیه وسلم یحب ما حفف عن أمته، والذین یسر ولا مفسدة فی ذلك فی الدین، ولا عار به علی الموحسین، والله تعالیٰ أعلم. ملخصاً.

پھر اسی میں ہے: و ممن أفتی بلزوم الخلو الذی یکون بمقابلة دراهم بدفعها للمتولی أو المملک العلامة المحقق عبد الرحمن أفندی العمادی صاحب ہندیہ ابن العماد، و قال: فلا یملک صاحب الحائوت إخراجہ ولا إجارہا لغيره ما لم یتدفع له المبلغ المرفوع، فیعنی يجوز ذلك للضرورة قیاساً

علیٰ بیع الوفاء الذی تعارفہ المتأخرون احتیالاً علی الربا۔

اور مالک کو حق غلو اور حق استرداد باقی نہ رہے بلکہ اس کے صاحب غلو کے ہاتھ چلے جانے کی بھی مراحت اس شرط کے ساتھ کہ وہ اگر پیش اور کرتار ہے، اسی شامی میں موجود ہے: مفید انہ أحق من غیرہ حیث کان ما يدفعہ أجر المثل فہنا یقال لیس للموخر أن یخرجه ولا أن یأمرہ برفعه، إذ لیس فی استيفائه ضرر علی الوفاء وقد یقال: إن الدراہم التي دفعها صاحب المخلو للواقف و استعان بها علی بند الوفاء شبيهة بکس الأعراس بالثوب، فخصیر له حق المزار فلا یخرج من یدہ إذا کان يدفع أجر المثل۔ (ص ۱۶، ۱۷)

اور فقہائیں کہ عموم بلوی کے سبب فقہائے کرام نے ان صورتوں کی بھی اجازت دی جو اصل مذہب کے خلاف سے سرے سے جائز ہیں۔ جیسے استعلاج میں پر اجارہ ناجائز ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ نہر، تالے اور کنوئیں کے پانی کا اجارہ عموم بلوی کے سبب جائز ہے، "ولا یجوز إحارة مالی فی نہر أو قناة أو بئر وإن استأجر النهر والقناة مع الماء لم یجر أيضاً لأن فیہ استهلاك العین أصلاً والقنوی علی الجوار لعصوم البلوی۔ (فتاویٰ عالمگیری ص ۵۲۲، ج ۳، باب فی بیان ما یجوز من الإجارة وما لا یجوز) اور جیسے دودھ پلانے کے لیے کسی عورت کو اجرت پر رکھنے کی شارح علیہ السلام نے خود اجازت دی ہے۔ اور اس میں مطلق استعلاج میں ہے۔

لیکن یہ جواز اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ مستاجر ہر ماہ اس مکان، دوکان یا زمین کا اجارہ پیش دینا رہے کیوں کہ اگر اجارہ نہ دے گا تو ربا کا مسئلہ ہے چنانچہ رد المحتار میں اسی صطح پر ہے: قلت: وهو مفید أيضاً بما قلناه بما إذا کان يدفع أجر المثل وإلا كانت سكتاً بمقابلة ما دفعه من الدراہم عین الربا۔

جواب [۲] مالک کا حق غلو و حقوق ثابتہ و مکدہ سے ہے کیوں کہ یہ حق رفع ضرر کے لیے نہیں ہے بلکہ علی حد الاصلہ ہے۔ اس کی غیر نزول عن الوطائف ہے کہ وہ حقوق ثابتہ و مکدہ سے ہے اور علی کمال الاصلہ ہے چنانچہ اس کے جوازی وضاحت اور اس پر دلیل قائم کرنے کے بعد رد المحتار کے حوالے سے سید عالم احمد رضا قدس سرہ لکھتے ہیں:

ولا یحلی أن صاحب الوظیفۃ ینت لہ الحق فیہ بتفریر القاضی علی وجہ الأصل لا علی وجہ رفع الضرر۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۵، ج ۷)

اسی طرح موسیٰ لہ بالذمته و قضاہم۔ (کتاب اور حق کے حقوق ثابتہ و مسلک سے ہیں۔

جواب [۳] (الف) حق غلو کی تلق جائز ہے جیسے حق کفاح موسیٰ لہ بالذمت وغیرہ کی تلق جائز ہے۔

جواب [۳] (ب) حاجت اس اور عرف و تعامل کے سبب ضرورتاً اور روادیہ کے طرف رجوع جائز ہے اور اصل میں ہمیشہ بھی جائز۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

"مقاصد شرع سے ماہر خوب جانتا ہے کہ شریعت مطہرہ و حق و تفسیر پند فرماتی ہے، نہ معاذ اللہ تصحیح و تشدید، و لہذا جہاں ایسی وقتیں واقع ہوئیں جہاں سے کرام انہیں روادیات کی طرف جھکے ہیں جن کی بنا پر مسلمان غلے سے لگیں۔ رد المحتار کی کتاب الحدود میں ہے: وهو خلاف الواقع بین الناس وفيہ حرج عظیم لانه یلزم منه تأثیم الأمة۔ اسی کی کتاب الفجر میں ہے: نوہو أرفق بأهل هذا الزمان لتلا بقعوا فی الفسق والعصیان۔

اسی کی کتاب المہجرات میں ہے: لا یحلی تحلیق الضرورة فی زماننا ولا سبھا فی مثل دمشق۔ الشام فہا

علیہ الجہول علی الناس لا یسکن إلا بمسکن بالترامہم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة وإن أمکن ذلك بالنسبة
إلی بعض أفراد الناس لا یسکن بالنسبة إلی عامتهم و فی نزعهم عن عاداتهم حرج..... و معاضی
الأمر إلا التسع ولا یخلی أن هذا مسوغ للعنول عن ظاہر الروایة. کما یعلم من رسائلنا المسماة من
نشر العرف فی بناء بعض الأحکام علی العرف له ملخصاً.

حالانکہ علم تصریح فرماتے ہیں کہ ملحق مطلقاً قول امام پر قوی دست اور قاضی عموماً مذہب امام پر فیصلہ کرتے یعنی جب
کوئی ضرورت پیش آئے تو تعامل المسلمین یا اجتماع المرجعین علی الخلاف کے دواہی ترک نہ ہو کما فی مسائل
جواز المزارعة و تحریم الفلیل من الماء المسکر". (ص ۳۷۲، ۳۷۳)

قادی فیہ یہی کتاب الشہادات مسئلہ شہادۃ الائمہ میں ہے:

المقرر أيضاً عندنا أنه لا یفنی ولا یعمل إلا بقول الإمام الأعظم ولا یعدل عنه إلی قولہما أو
قول أحدهما أو غیرهما إلا للضرورة من ضعف دلیل أو تعامل بخلافه کمسألة المزارعة. (فتاوی
رضویہ ص ۴۷۷، ج ۵) وھکذا بحوالہ نوح افندی فی تلك الصفحة.

فاضل دہلوی قدس سرہ عرف کی چار قسمیں بیان کر کے چوتھی قسم کی بابت اور عرف کے قیاس پر قاضی ہونے اور نص یا
اصل میں تخصیص کے سلسلے میں قادی رضویہ ص ۴۱۳، ج ۵ میں لکھتے ہیں: "بالجملہ کلمہ اللہ تعالیٰ بدلائل قاطعہ واضح ہوا کہ
علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی
عرف حادث شائع ہے کہ باوجود کثیر رو میں بکثرت رائج ہو۔"

چاہے کے ۱۶ لے سے رسالہ الائمہ والدرر میں ہے: کل شرط لا یقتضیہ العقد و فیہ منفعة لأحد
المتعاقدين أو للمعقود علیہ و هو من أهل الاستحقاق بقسنته إلا أن یكون متعارفاً لأن العرف قاض
علی القیاس لہ. (ص ۲۰۴، ج ۸)

اور جیسے مسئلہ اختصاص کہ وہ سر اسر معدوم کی افق ہے جو بالکل ظاہر الروایہ اور نص کے خلاف ہے لیکن تعامل اور
ضرورت کے سبب جائز مانا گیا، اسی طرح تعلیم قرآنی پر اجرت کا مسئلہ ہے کہ ظاہر الروایہ اور مسلک حنفی میں تو یہی ہے کہ
ناجائز ہے لیکن فقہائے متاخرین نے تعامل اور ضرورت کے پیش نظر جائز قرار دیا۔

جواب [۳] ظاہر ہے کہ جب وہ مالک مکان اپنے حق غلو کی افق کر رہا ہے تو افق میں تراضی طرفین سے جو بھی رقم
ہو اسے مالک وصول کر سکتا ہے، اس کا لینا روا ہے۔

جواب [۵] جن فقہائے کرام نے کچڑی اور دواہی اجارہ کو ناجائز قرار دیا ان کے دور میں عرف عام تعامل ناس
اور ضرورت شرعی ملحق نہ ہوئی تھی لیکن اب جب کہ قریباً ہر جگہ دواہی اور تمام بلاد اسلامیہ میں عرف ناس ہو چکا اور لوگوں کو اس
سے بچنا مشکل ہے لہذا یہ دواہی اجارہ و کچڑی ناجائز ہے کی اور اس تعامل اور ضرورت کے سبب اصل مذہب میں تخصیص اور
تغییر ضرور ممکن ہے چنانچہ رسائل ائمہ عابدین میں ہے:

ولن لم یخالفہ من کل وجہ بأن ورد الفلیل عاماً والعرف مخالفہ فی بعض أفرادہ. أو کان الفلیل
فیہما فلان العرف معتبر إن کان علماء فلان العرف العام یصلح منحصراً کما مر عن الصحابہ و غیرہ

به القیاس. كما صرحوا به في مسألة الاستنصاع ودخول الحمام والشرب من البقل. (ص ۱۱۶)

اور ضرورت صورت ہذا میں لوگوں کے لیے ضرورت تحقیق ہے اس لیے کہ یہ بکری اور اسٹار وائی کاروبار کو لوگوں میں اس طرح رائج ہو چکا کہ اب اس سے لوگوں کا چمکارا پانا بہت مشکل ہے جب کہ انسان معنی الخبیث ہے اور اسے راستہ ہٹا کر اور قہالت کے لیے مکان اور دکان کی بہر صورت ضرورت ہے۔ اور اس زمانے میں کوئی مکان مالک بطور بکری بازار غلامت کے مکان دیا نہیں چاہتا تو آخر مستاجر سے مکان یا دکان کی غنت ضرورت ہے وہ کیوں کر لے سکے گا۔ اس لیے مستاجر کے لیے ضرورت و حاجت شرعی بالکل واضح ہے اور مکان مالک کے لیے بھی ضرورت تحقیق ہے کہ کتنے طریقہ اپنئے ہیں جن کو استطاعت نہیں کہ مکان بنا کر کرایہ پر لگا سکیں، لاکھال بکری کی رقم سے وہ چار کراتے ہیں۔ یا یہ کہ استطاعت تو رکھتے ہیں اس کے باوجود طریقہ طبع و حسب عرف وہ بکری ضرور لینے ہیں جب ہی بنا کر اپنے ہیں تو کوئی بھی طبع اور عرف کی بناء پر وہ مکان بناتے اور کرایہ پر دیتے ہیں اور اگر وہ طبع کار فرمانہ ہو تو وہ چار کراتے ہیں، لاکھال کتنے تھارتے اور ہائی کے ضرورت و حاجت میں بڑی ہے اس اعتبار سے مالک کے لیے بھی ضرورت تحقیق ہے۔

رد المحتار میں ہے کہ جس الامام مرفعی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے فرمایا کہ اسح یہ ہے کہ مکہ مکرمہ آئے ہوں اور مکہ
آئندہ آئے گا ہوں۔ ایسی حالت میں موجود ہوا کہ مکہ مکرمہ کی فتح ہوا نہیں اس لیے کہ یہاں ضرورت تحقیق نہیں تھی کہ
کہ یہ ممکن ہے کہ اصل درایت علی کی فتح کردی جاسکے یا باقی اور مکہ کے آئے تک مکہ کو غارت کیا جائے وغیرہ۔ لہذا ائمہ
معدوم کے جواز کی ضرورت تحقیق نہ ہوئی جب کہ یہ مکہ معدوم نفس کے خلاف و مقصود ہے۔ اس کے برخلاف علامہ شافعی
یہاں ہی تحقیق ضرورت کا اثبات و احتیاط فرماتے ہوئے لکھتے ہیں:

قلت: لا يحصى تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في مثل دمشق، الشام فإنه أغلبية الجهل على الناس لا يمكن إزاعهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة وإن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لا يمكن بالنسبة إلى عاصمتهم وفي إزاعهم عن عاداتهم حرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذا لا تباح إلا كذلك والتي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم الضرورة مع أنه بيع المعلوم بحيث تحققت هنا أيضًا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن متصافًا للنقص فكذلك جعلوه من الاستحسان وظاهر كلام الفتح الميل إلى الجواز ولذا أورد له الرواية عن محمد بن إسماعيل أن العلوي روى عن أصحابنا وما ضاق الأمر إلا السج.

پھر اس کو قرآن فرماتے کے لئے ہے۔ ولا يحصى أن هذا مسوغ للعقول عن ظواهر الرواية. (بمحوالہ فتاویٰ رضویہ ص ۱۰۸ ج ۸)

اس عبارت سے اس مسئلہ پر تمام روشنی پڑتی ہے کہ جب عموم الجہوی ہو جائے تو ضرورت ضرور متحقق ہو جاتی ہے اور اس لیے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ضرورت کے وقت ظاہر الروایہ سے اور اراوایہ کی طرف عدول کی امانات ہے۔

جواب ۱۶۱ ہاں یہاں یہ صورت ممکن ہے کہ وہ اپنی اہار کے اہل عدت مسجد کے لیے اہار کرے تاکہ خلعت کا بیان ہو جائے اور مستخرج جو بھی رقم دے وہ بطور تبرع دے تاکہ مالک کا حق بطور قرار رہے۔ اور اسے عدت

گز رہا ہے کے بعد واکس کا اختیار ہے گا۔ اس صورت میں درآمدت جاری ہوگی اور نئی مدت جو غلو دوسرے کے ہاتھ پہنچے گا اختیار ہوگا۔ ہاں اگر اچارہ کو باقی رکھنا چاہے تو یہ اختیار ہے کہ مالک مکان یوں کرے کہ مدت جو کرے اس کے بعد یا اس کے دوسرے مدت جو اچارہ پر اسے دینے کے بعد اس اچارہ کی توثیق کر دے۔ اب دو زیادہ رقم لے کر اس کی توثیق کرے (شعلا مرثیٰ نے تصدیق کا نام دیا ہے) تو اس میں کوئی قہاحت نہیں کہ یہ دوسرا اچارہ ہے۔ رواں کھار میں ہے۔

نعم حوت العادة أن صاحب الخلو حين يسافر الدكان بالأجرة البسرة يدفع للناظر فراعهم نسى خدمة هي في الحقيقة لخدمة أجرة المثل أو فوتهاء، وكذا إدامات صاحب الخلو أو نزل عن خلوه لغرض بأخذ الناظر من الوارت أو الموزون له فراعهم نسى نصيباً فلهذه نحسب من الأجرة أيضاً، ويجب على الناظر صرفها إلى جهة الوقف۔ (ص ۱۷، ج ۱)

جواب [۸]

دے سکتا ہے اور پکارا ہے۔ بہار شریعت میں ہے۔

”مستاجر اگر پہلی جزی دوسرے کو گرایا ہے دے سکتا ہے، مثلاً ایک مکان گرایا ہے لیا اور دوسرے کو گرایا ہے دے دے، یہ ہو سکتا ہے۔ واز میں درآمدت کے لیے لکان پہلی دوسرے کاشت کار کو لکان دے دے یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اکثر لاسے شریوں میں ایک شخص چار مکان گرایا ہے لے کر دوسرے لوگوں کو ایک ایک حصہ گرایا ہے دے دے۔ یا دیہات میں کاشت کار زمین دوسروں کو گرایا کرتے ہیں۔“ (ص ۱۶۶ حصہ ۱۳ اچارہ کے حقوق مسائل)

جواب [۹]

گرایا دار حق غلو یا حق ادا سے اچارہ کو کھانا دوسرے کی معرفت چل سکتا ہے۔ اس لیے کہ جب مالک نے حق غلو کو اس کے ہاتھ چل دیا تو وہ اس کا مالک ہو گیا اور اب وہ اپنی ملک کو جیسے چاہے کرے یہ کر دے یا حق کرے یا اچارہ دے دے۔ غرض اجماع ان حاشیہ الا اچارہ و الظاهر ان اول قاعدہ سادہ میں م ۱۶۳ قنوی ناصر لسانی کے حوالے سے ہے۔ وفائدة الخلو أنه كالمثلث فمصرى عليه أن يملكه من بيع وإجارة وهبة ورهن ووفاء دين وديون ووقف على الخلاف في الأخير۔

اور صورت پڑائیں وہ حق غلو سے دست برداری کے عوض مال وصول کر سکتا ہے کیوں کہ وہ حق غلو جب اس کی ملک ہے تو اچارہ اس کی حق کرے یا خود مالک سے اسے حق کرے یہ صورت جائز ہوگا۔

جواب [۱۰]

ہاں مالک کو یہ اختیار حاصل ہے گا کہ دوسرے کے نام گرایا داری منتقل کرتے وقت مدت جو جانی سے مال وصول کرے کیوں کہ زمین ابھی اس کی ملک ہے اور اس زمین کے اچارہ میں اگر وہ پگڑی وصول کرے تو کوئی حرج نہیں۔

جواب [۱۱]

(الف) مسئلہ غلو سے متعلق نہیں بلکہ یہ اس سے ایک الگ صورت ہے اور محمولہ اچارہ ہے اور وہ رقم قرض کی حیثیت رکھتی ہے، لہذا مالک مکان کا بطور قرض اس رقم کا لینا جائز اور اس میں تصرف کرتا بھی جائز ہے۔ البتہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ گرایا دار کو مکان و زمین سے انقلاع۔ کئی قرض جو منفعۃ فہو رہو۔ ”میں داخل اور حرام ہو، لیکن فقہاء کی تصریح کو اگر بھیجی کہ قیاس جو عرف و تعامل قاضی ہے، لہذا اس عرف و تعامل کے سبب قیاس کو ترک کیا جائے گا اور اس کے انقلاع کو جائز قرار دیا جائے گا، اور جواز کی صورت یہ ہے کہ یہاں پر محض قرض یا محض اچارہ نہ مانا جائے بلکہ قرض بھی، اور اچارہ بھی، لہذا مالک مکان کوئی ہوئی رقم قرض جو ملے کے سبب اس میں تصرف جائز اور گرایا دار کو مکان

اجارہ میں ملنے کے جب اس سے انقاع جائز ہے۔ کیوں کہ مکان سے آدمی انقاع ہی کے لیے اسے اجارہ پر لیتا ہے اور اس میں کوئی بعد نہیں کہ ایک ہی جگہ قرض اور اجارہ دونوں ہوں۔ جیسا کہ ”رسالۃ المفتی والدردر لسن محمد ثنی آرڈر“ کی ذیل کی عبارت سے ظاہر ہے۔

”رہا کہ خیال بدینی اہل مال صرف اسی تو ہم پر مبنی تھا کہ قرض محض ہے، جب ثابت ہوا کہ ایسا نہیں بلکہ یہاں اجارہ بھی ہے، یہ وہ اجرت ہیں۔ تو انھیں رہا کہنا محض جہالت۔“ (فتاویٰ رضویہ ج ۸، ص ۱۹۹) ہاں یہ ضرور ہے کہ کرایہ دار اجرت محل دے کما مر بحوالہ رد المحتار (ج ۳، ص ۱۳)

جواب [۱۰] (ب) اس جزو رقم کی بھی حیثیت قرض ہی کی ہے اور اس کا لینہ روا۔

جواب [۱۰] (ج) اس باقی رقم کی بھی حیثیت قرض ہی کی ہے جسے وہ کرایہ میں مجرا و محسوب کرانا چاہتا ہے اور ممکن کہ کرایہ کی رقم بطور زر پیشگی ہو اور اس میں اجارہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا کیوں کہ زر پیشگی لینا ممنوع نہیں چنانچہ اپنے دور کے عظیم فقہ حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ لکھتے ہیں:

”بعض لوگ قرض لے کر مکان یا کھیت رہن رکھ دیتے ہیں کہ مرتبہ مکان میں رہے اور کھیت کو جوتے، بوئے اور مکان یا کھیت کی کچھ اجرت مقرر کر دیتے ہیں مثلاً مکان کا کرایہ پانچ روپے ماہوار یا کھیت کا پشہ دس روپے سال ہونا چاہیے اور ملے یہ پاتا ہے کہ یہ رقم زر قرض سے مجرا ہوئی رہے گی، جب کل رقم ادا ہو جائے گی اس وقت مکان یا کھیت واپس ہو جائے گا، اس صورت میں بظاہر کوئی قباحت نہیں معلوم ہوتی اگرچہ کرایہ یا پشہ واجب اجرت سے کم ملے پایا ہو، اور یہ صورت اجارہ میں داخل ہے۔ یعنی اتنے زمانے کے لیے مکان یا کھیت اجرت پر دیا اور زر اجرت پیشگی لے لیا۔“ (ص ۳۹، حصہ ۱)

جواب [۱۱] اوقاف کا حکم بھی وہی ہونا چاہیے جو کسی کی ملک کے غلو یا پگڑی کا گزرا، مگر چون کہ اوقاف اللہ کی ملک ہیں اس لیے متولی انھیں متعارف اجارہ دائمی پر نہیں دے سکتا۔ کیوں کہ اجارہ دائمی میں حق غلو کو پہنچنا ہوتا ہے تو ظاہر ہے کہ جب وقف کو چھ نہیں سکتا تو اس کے حق غلو کی بیخ نہیں کر سکتا، مزید برآں اوقاف کے اجارہ دائمی میں ان خطرات کا ضرور مظہر ہے جسے فاضل بریلوی نے رد المحتار کے حوالے سے ذکر کیا یعنی یہ لازم آئے گا کہ اوقاف میں گرجا و مندر بنادیا جائے جب کہ کافر کے ہاتھوں اجارہ ہو جائے۔ دوسرے یہ کہ نفع وقف کو فوت کر دیا جائے اور تیسرے یہ کہ شرائط و اوقاف کو معطل کر دیا جائے۔ اس لیے اوقاف کو دوائی اجارہ پر دینا روانہ ہوگا، اجارہ دوائی طور پر نہیں دے سکتا، تو اس کی لازمہ پگڑی بھی جائز نہیں ہوگی۔ البتہ یہ صورت ممکن ہے کہ مدت طویل کے لیے وقف کو اجارہ پر دیا جائے اور اس اجارہ پر جو پگڑی کی شکل میں رقم ملے گی وہ عطیہ اور برائے ترقی اوقاف امداد بھی جائے گی اور مدت طویلہ کے لیے بھی وقف میں اجارہ اسی وقت جائز ہوگا جب کہ وقف کے منفعت میں صرف ہو، نہ کہ متولی کے ذاتی کام میں، اور وقف کو اس پگڑی کے مال کی ضرورت بھی ہو چنانچہ فتاویٰ رضویہ میں ہے:

”مجرا اگر غلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود اوقاف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔

(۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت سمجھ میں صرف ہو، نہ کہ واقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔

(۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو غلو باطل

ہے۔ (ص ۳۶۴، ج ۶)

تنویر الابصار و در مختار میں ہے:

الموقوف علیہ الغلة والسكنی لا یملك الإجارة إلا بتولية أو إذن قاض لأن حقہ فی الغلة لا فی العین

غیر العین والہذا میں ہے: و شروط صحة الخلو أن یكون ما یبدل من الدراهم عائلاً علی جهة الوقف بأن ینتفع بها فیہ فما یفعل الآن من أخذ الناصر الدراهم ممن یرید الخلو و یصرفها فی مصالح نفسه..... فهذا الخلو غیر صحیح و یرجع الدافع بدراهمه علی الناصر و أن لا یكون للوقف ریع یعمل منه فإن کان یفی بعمارتہ و مصارفہ..... و لا یصح فیہ حبشہ خلو فلو وقع ذلك کان باطلاً.

اور ان شرطوں سے مقید کرنے کی اس لیے ضرورت ہے کہ ان شرطوں کے عدم لحاظ میں اس مقدمہ میں متقی اثر پڑتا ہے۔ واضح رہے کہ اوقاف میں تین سال سے زیادہ کے اجارہ کی اجازت اگرچہ نہیں لیکن تعامل و ضرورت کی وجہ سے ضرور جائز ہونا چاہیے۔ اسی طرح یہ صورت بھی ممکن کہ اوقاف میں خلوا اس معنی میں ہو جس کی تحقیق و تصریح مجدد اعظم اعلیٰ حضرت نے "جراں اعلیٰ" میں فرمائی ہے:

"مکان یاد کان یا زمین کا مستاجر اپنا اجارہ ہمیشہ باقی رکھنے کو اس میں اپنے مال سے نہ اپنے لیے بلکہ اسی حقیقی مستاجر سے الحاق اور اس کی حیثیت بڑھانے، اس کے فوائد کی تکمیل کے واسطے کچھ زیادت کرے خواہ متصل یا اتصال قرار دیا جائے، جیسے عمارت، یا کتواں، یا روشنی کے سامان، یا پانی کے قلع، یا امثال ذلک، یا خود نہ کرے مگر اجرو اس کے روپے دے دے جو اجرت کے علاوہ ہوں اس مال کے مقابل جو اسے "ابتلائے اجارہ کا حق" ملتا ہے اس کا کام خلوا ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۳۶۱، ج ۶)

تو اگر کوئی متولی مذکورہ دونوں صورتوں میں سے کوئی صورت اختیار کر کے اوقاف کا خلوا کرے، تو حقیقاً خلوا پر دینا جائز ہوگا۔ لیکن یہاں پر اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ مستاجر کو ابتلائے اجارہ کا حق اسی وقت تک رہے گا جب تک کہ وہ اجرت مثل دیتا رہے گا، اگر اجرت مثل نہ دے گا، اس سے واپس لے لیا جائے گا، اس شرط کو ملحوظ نہ رکھنے میں وقف کو نقصان پہونچے گا جس کی شرعا ہرگز اجازت نہیں۔ اس مقام پر یہ نا قابل فراموش رہنا چاہیے کہ اوقاف میں اس طرح کے خلوا کے جائز ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ اس میں مستاجر کو دوسرے کے معرفت حق خلوا بیچنے کا اختیار ہوگا۔ یا اس میں وراثت جاری ہوگی یا وہ خود مستاجر، متولی یا واقف کی اجازت کے بغیر اجارہ پر دے دے، کیوں کہ وقف کو وہ نقصانات پہونچیں گے جن کا مندرجہ بالا دستور میں ذکر ہوا۔

اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ جب مستاجر نے اپنے روپے سے حقیقی مستاجر میں کچھ چیزوں کا الحاق کر کے اس کی حیثیت بڑھا دی اور اس کے فوائد کی غرض سے کچھ اضافہ کیا، یا خود سے الحاق و اضافہ نہ کر کے متولی یا واقف کو الحاق و اضافہ کے لیے روپے دیے اور اجرت مثل بھی ادا کر رہا ہے تو ضرور اسے حق ابتلائے اجارہ رہے گا اور اس کی موجودگی میں دوسرے کو نہیں دیا جائے گا کہ یہی اس کا زیادہ حق دار ہے۔ (اور اس کا جزئیہ رد و انکار کے حوالہ سے جواب نمبر ایک میں گزر چکا)۔

مقالہ - ۱۱

از : مولانا مصباح علی مصباحی، استاذ دارالعلوم عزیزیہ، نچل بازار، مہراج گنج،

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلياً و مسلماً

دوائی اجارہ کے سوال نامہ سے مسلک جزیات کی روشنی میں سوالوں کا جو جواب منج ہو کر سامنے آتا ہے وہ حسب ذیل ہے۔

جواب ۱۱

زمین، مکان اور دکان کو دوائی اجارہ پر دینا اصلہ ناجائز ہے اور اب بوجہ عرف جائز ہے کہ بعض احکام کی بنا عرف پر ہوتی ہے جیسا کہ مشائخ نے عرف کی وجہ سے بعض عمل پر اجارہ حاکم کے جواز کا فتویٰ دیا چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

دفع غز لا الھی حالک ینسجہ بالنصف فالتوب لصاحب الغزل و مشایخ بلخ جوزوا هذه الاجازة لمکان الضرورة والتعامل اه. (ج ۴، ص ۴۴۵)

جواب ۱۲

مالک کا حق غلو حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے کیوں کہ موکدہ کے مقبوم کا بنیادی جو ہر ملک ہے جو یہاں متفق ہے۔

جواب ۱۳

(الف) ظاہر الروایہ کے لحاظ سے حق خلوی بیع ناجائز ہے اور روایت نادرہ کی بنا پر جائز و درست ہے جیسا کہ عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے اکثر مشائخ نے فتویٰ دیا اور دکانوں کے حق غلو کا معاوضہ لینا جائز قرار دیا۔

جواب ۱۴

(ب) حاجت ناس اور عرف و تعامل کی وجہ سے اس خصوص میں نادرہ الروایہ کی طرف رجوع کی بھی اجازت ہے اور اصل حکم میں تخصیص کی بھی۔

فقہائے کرام نے یہ صراحت فرمائی ہے کہ چھ اسباب ایسے ہیں جن کی وجہ سے قول امام بدل جاتا ہے اور اس کے برعکس دوسرا قول گو کہ وہ ضعیف ہو یا دوسرے امام کے قول پر عقل کی اجازت ہوتی ہے چنانچہ استاذی الکریم فقیہ اسلام حضرت مولانا مفتی محمد نظام الدین صاحب قبلہ مدظلہ العالی نے اپنی ایک تحقیقی تصنیف میں فتاویٰ رضویہ کے حوالے سے ان اسباب کو نقل فرمایا ہے اور ساتھ ہی مثالوں کے ذریعہ ان کی وائش تشریح بھی فرمائی ہے چنانچہ وہ رقم طراز ہیں:

چھ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے بلکہ حدیث شریف کے حکم میں بھی تبدیلی آ جاتی ہے، وہ چھ باتیں یہ ہیں:

(۱) **ضرورت** :- جیسے یہ حکم کہ شراب پینا حرام ہے لیکن پیاس کی بے قراری میں جان بچانے کی ضرورت سے بقدر ضرورت پی لینے کی اجازت ہے تو پہلا حکم بدل گیا۔ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ .

(۲) **دفع حرج** :- جیسے قراوت میں اعراب کی ایسی لفظی جس سے معنی فاسد ہو جائیں نماز کو فاسد کر دیتی ہے لیکن متاخرین نے عام جہالت کی وجہ سے جواز کا حکم دیا کہ لاکھوں آدمیوں کی نماز فاسد کرنا ان کو حرج میں ڈالنا ہے۔

(۳) **عوف** :- جیسے زمان برکت نشان حضور صلی اللہ علیہ وسلم میں مسجد میں جوتا پکین کر جانا خلاف ادب نہیں سمجھا جاتا لیکن آج کل یہ بات یہاں خلاف ادب ہے کہ ادب کی بنا عرف و رواج پر ہے۔

(۴) **تعامل :-** اصل مذہب یہ ہے کہ اشیاء مطلقہ کا وقف صحیح نہیں ہے۔ لیکن لوگوں کی وجہ سے آلات زراعت کا وقف صحیح ہے۔

(۵) **دینی ضروری مصلحت کی تحصیل :-** جیسے عبادت و تعلیم دین پر اجارہ حنفیہ کے یہاں حرام تھا لیکن اشاعت دین و اہل اے شعائر اسلام کی مصلحت کی غرض سے متاخرین نے اسے جائز قرار دیا۔

(۶) **کسی فساد موجود یا مظنون بظن غالب کا ازالہ :-** جیسے عورتوں کا پہلے جماعت میں شریک ہونا جائز تھا لیکن اب دفع مضرت فساد کے لیے منع ہے۔ (لاؤا تیکر کا شرعی حکم ص ۲۱۰، ۲۰۰)

جب عرف و تعامل اور حاجت کی وجہ سے دوسرے امام کے مذہب پر عمل کی اجازت ہے تو اپنے ہی مذہب کے قول ناورداروایہ پر عمل کی اجازت ضرور ہوگی، جب ایسے وقت میں ناورداروایہ پر عمل کی اجازت ہے تو ظاہر مذہب پر قائم رہے ہوئے اس کے حکم عام میں تخصیص کی اجازت بدرجہ اولیٰ ہوگی۔

جواب [۳] :- حق غلو سے دست برداری کے عوض رقم (خواہ بقیہ بھی ہو) وصول کرنا جائز ہے جیسا کہ سوالنامہ سے منسلک جزئیات سے بخوبی عیاں ہوتا ہے۔

جواب [۵] :- عرف تاس کی وجہ سے گجڑی کی ممانعت کے حکم عام میں تخصیص کی اجازت ہے یعنی جن شہروں اور علاقوں میں گجڑی کا عام رواج ہے ان علاقوں میں گجڑی اور دوائی اجارہ کا معاملہ جائز ہوگا جیسا کہ سوال نمبر ۳ کے جز (ب) کے جواب سے واضح و واضح ہے۔

رہ گئی یہ بات کہ حاجت و ضرورت کی وجہ سے اس میں تغیر ممکن ہے یا نہیں، تو یہاں بھی میر القظہ نظر میں ہے کہ یہ ممکن ہے کیوں کہ حاجت و ضرورت دونوں دوائی تغیر سے ہیں جیسا کہ اوپر بیان ہوا، علاوہ ازیں فقہ حنفی کا یہ قاعدہ کلیہً لہی ہے۔ "الضرورات تبیح المحظورات" "الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة" (الأشباه والنظائر)

ان دونوں قواعد سے بھی یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ اگر کہیں حاجت یا ضرورت پیش آجائے تو اس کی وجہ سے اصل حکم کے برخلاف حکم و عمل جائز ہوگا، اور دوائی اجارہ و گجڑی میں یہ حاجت شرعیہ محقق ہے، لہذا اس کی اجازت ہوگی۔

جواب [۶] :- میری نگاہ میں فی الحال سوال نامہ میں مذکورہ صورتوں کے سوا ایسے کوئی دوسرے جگہ نہیں ہیں۔ لعل اللہ يحدث بعد ذلك أمراً۔ اور سوال نامہ میں جو شرعی حیلے اس اجارہ اور گجڑی کے جواز کے سلسلے میں فراہم کیے گئے ہیں وہ بجائے خود بہت شگوش و شافی، کافی و وافی ہیں۔

جواب [۷] :- کرایہ دار مالک کے سوا کسی بھی شخص کو بھی مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے چنانچہ تحریر الابصار کتاب الاجارہ میں ہے۔

للمستاجر أن يوجر المونجر من غير موجه و أما من موجه فلا۔ (ج ۶، ص ۹۱) ایسی ہی فتاویٰ القدیر، جوہرہ نیوہ، فتاویٰ ہندیہ، فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ میں بھی ہے۔

جواب [۸] :- کرایہ دار کے لیے یہ جائز نہیں ہے کہ اپنے حق غلو یا حق اجارہ کو دوسرے کے ہاتھ فروخت کرے کہ حق کی بقا اصل مذہب کے اعتبار سے ناجائز ہے، ہاں جیسا کہ اوپر بیان ہوا روایت ناوردہ کے پیش نظر اس کی اجازت ہوگی اور اب بعد عرف و تعامل اور حاجت تاس روایت ناوردہ پر عمل کی گنجائش ہے۔

یہاں پر یہ صورت بھی جائز ہے کہ کرایہ دار اپنے اس حق کو فروخت کرنے کے بجائے کچھ معاوضہ لے کر اس سے دست بردار ہو جائے اور یہ تو بالکل روا ہے جیسا کہ شامی جلد رابع کے جزئیات سے عیاں ہے جو سوالنامہ کے ساتھ منسلک ہیں۔

جواب [۹] کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا کسی بھی عقد یا حیلے کے ذریعہ جائز ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مالک یہ منتقلی تحریری طور پر کرتا ہے جس میں اس کا وقت صرف ہوتا ہے اور اپنے وقت اور اپنی تحریر کا معاوضہ لینا یا شہد درست ہے، علاوہ انہی یہاں یہ شرعی حیلہ بھی ممکن ہے کہ مالک منتقلی کا کالہ طوفاً و غیراً کرے اور اس کا کالہ کے بدلے میں عقلی رقم چاہے وصول کرے۔ اس صورت میں یہ کالہ کی فتح ہوگی اور بلا شہد جائز ہے۔ قرآن حکیم میں ہے: "الَّذِينَ يَتَخَذُونَ بَيْعَهُمْ نِزَاجًا" فتح القدر میں ہے: "لَوْ بَاعَ كَالْفَتْحِ بِحُجُوزٍ وَلَا يَكْرَهُ"۔

جواب [۱۰] (الف) اس رقم کو زرخیزات کہتے ہیں اس سے یہ محسوس ہوتا ہے کہ رقم رہن ہے جو مکان، دکان کی دکانی کو باوثوق بنانے کے لیے لی جاتی ہے۔

لیکن یہاں پر یہ افعال وارد ہوگا کہ رہن کی چیز رہن کے پاس ضمانت ہوتی ہے اور ضمانت میں تصرف جائز نہیں مگر یہ افعال اس طرح زائل ہو جاتا ہے کہ مرتبہ کی طرف سے اس میں تصرف کی اجازت ہوتی ہے جیسا کہ یہ معروف و مشہور ہے اور اجازت کی صورت میں ضمانت میں تصرف جائز ہے جیسا کہ چاہیے کتاب الرہن میں ہے:

وليس للمرتهن أن يتطعم بالرهن، لا بالتشغيم ولا يسكنى ولا يس إلا بأذن له
المالك. (ص ۵۰۶، ج ۲)

جواب [۱۰] (ب) اس جزو رقم کی شرعی حیثیت بھی وہی ہے جو کل رقم کی وہی کی صورت میں ہے کہ یہ دونوں ایک ہی نوعیت کے ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ ایک کل ہے اور دوسرا جز ہے لہذا یہ بھی جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ج) عقلی رقم کا جو حصہ ماہوار اجرت میں وضع ہوتا رہتا ہے اس رقم کی شرعی حیثیت عقلی کرایہ کی ہے اور عقلی کرایہ لینا اور دینا بلا شہد جائز ہے جیسا کہ چاہیے کتاب الاجارہ میں ہے:

الأجرة لا تجب بالعقد، وتستحق بإحدى معاني ثلاثة أما بشرط التعجيل أو بالتعجيل من غير شرط أو باستيفاء المعقود عليه. (ج ۳، ص ۲۷۸)

اس جز کیسے سے صاف عیاں ہے کہ عقلی اجرت دینا عقد اجارہ کے نکاح کے ضمن مطابق ہے اس لیے عقد اجارہ قطعی اس کا کوئی عقلی اثر نہیں پڑے گا۔

جواب [۱۱] اوپر جن جن صورتوں میں عام دکان، مکان، زمین کے دواوی اجارہ اور پکاری کو جائز قرار دیا گیا ہے ان تمام صورتوں میں اوقاف کی زمین اور دکان، مکان کا دواوی اجارہ اور پکاری کا لین دین بھی جائز ہوگا کیوں کہ عرف و تعامل اور عادت و ضرورت کا اثر اوقاف اور غیر اوقاف کہیں پر یکساں پڑتا ہے۔ جیسا کہ الاشیاء والاعطاف کے ان جزئیات سے صاف ظاہر ہے جن میں عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے تقریبی کی گئی ہے اور سلطان غوری کا واقعہ مذکور ہے۔ وہو
اعمالی اعلیٰ والاصواب

مقالہ - ۱۲

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ اسلامیہ، بیگنی باغ، بنارس

اجارہ :- کسی فنی کے قطع کا عوض کے مقابل کسی کو مالک کر دینا، اجارہ کہلاتا ہے۔ مالک کو آجر، موجر، موجر اور کرایہ دار کو مستاجر، اور اجرت پر کام کرنے والے کو آجر کہتے ہیں۔

اجارہ کے شرائط :- اجارہ کے کن جملہ شرائط میں سے چند یہ ہیں:

(۱) اجرت کا معلوم ہونا (۲) منفعت کا معلوم ہونا (۳) منفعت کا مقصود ہونا (۴) اسی جنس کی منفعت اجرت نہ ہو (۵) اجارہ میں کوئی ایسی شرط نہ ہو جو مختصاً عقد کے خلاف ہو۔

اجارہ کا حکم :- اجارہ کا حکم یہ ہے کہ طرفین دلیلیں کے مالک ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ ملک ایک دم نہیں ہو جاتی بلکہ وہ تدریجاً ہوتی رہتی ہے۔ درختوں میں ہے، وحشہ میں وقوع المثلث علی البیلین ساعة فساعة (ص ۳، ج ۱) علاوہ ازیں جو چیز کرایہ پر دی جاتی ہے محدود ہوتی تو موجر کی ملک ہوتی ہے، مگر اس کے منافع کا مالک مستاجر ہوتا ہے۔ مدت اجارہ خواہ کتنی طویل ہو مستاجر یا موجر کسی کی بھی موت سے اجارہ ختم ہو جاتا ہے اور اس میں وراثت جاری نہیں ہوتی۔ مدت اجارہ کے ختم ہوتے ہی کرایہ داری ختم ہو جاتی ہے، اور مالک کو مکمل طور پر اختیار حاصل ہوتا ہے کہ وہ کرایہ پر دیے گئے مکان یا دکان کو باقاعدہ واپس لے لے۔

مواسی اجارہ کی شرعی حیثیت :- دہائی اجارہ شرعی نقطہ نظر سے ناجائز اور حرام ہے اس میں عقد اجارہ کی چند بنیادی اور ضروری چیزیں نہیں پائی جاتیں مثلاً:

* اس میں اجارے کی مدت معلوم نہیں ہوتی۔

* فنی مستاجر یعنی مکان اور دکان سے منفعت کی مقدار متعین نہیں کی جاتی۔

علاوہ ازیں دہائی اجارہ میں مالک کرایہ دار سے مکان یا دکان واپس نہیں لے سکتا، جس کی وجہ سے ایک عاقل بالغ شخص کو مجبور قرار دینا، نیز اس کے مال کو تلف کرنا لازم آتا ہے اور یہ ناجائز ہے۔ اسی طرح اجارہ اگر وقف کا ہو تو قطع وقف اور شرائط وقف کو معطل کرنا لازم آتا ہے بلکہ اس کی وجہ سے مسلمانوں کے اوقاف غیر مسلموں کی ملک میں داخل ہو جائیں گے، جو کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا، مثالی میں ہے: ولزم منه ان اوقاف المسلمين صارت للمكفرین، بسبب وقف غلوها علی كمالهم، و بان عدم إخراج صاحب الحيوانات لصاحب الحلوی يلزم منه حصر الحر المكلف عن ملكه و انلاف ماله..... وفي منع الناظر من إخراجہ تعویث نفع الوقف و تعطیل ما شرطه الوقف. (ص ۱۶، ج ۱)

لوگوں کا عمل :- ایک طرف جہاں شریعت کی طرف سے اتنی ساری پابندیاں ہیں، دوسری طرف لوگوں کا حال یہ ہے کہ وہ ان سب پابندیوں سے آزاد ہو کر ایک ایسے معاشرہ اور ماحول میں زندگی گزارنا چاہتے ہیں جو ان ہندوؤں سے آزاد ہو۔ یہی وجہ ہے کہ شرعی ممانعت کے باوجود بگڑی اور دہائی اجارے کا رواج دن بدن بڑھتا گیا۔ اور اب لوگوں کی اکثریت ان کی پیروی میں آ چکی ہے۔ تاہم اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آج سے چار سو سال قبل فقہائے کرام نے جو پابندیاں لگائی تھیں، اس وقت بگڑی اور دہائی اجارہ کا رواج کسی خاص شہر یا کسی خاص قصبہ

تک ہی محدود تھا، اس کے برعکس آج تقریباً دنیا کی پوری آبادی اس کی گرفت میں ہے۔ اور تمام لوگوں کا اس پر عمل درآمد ہو چکا ہے۔ تو موجودہ حالات میں یہ مسئلہ قطعی طور پر پہلے سے الگ، مختلف شکل اور اہم نوعیت کا حامل ہے۔ اسی وجہ سے آج کل کے حالات کا جائزہ ماضی کے حالات سے الگ کر کے لیا جانا چاہیے۔ ذیل میں عرف اور تعامل کی تفصیلی بحث پیش کی جاتی ہے تاکہ اس بات کا اندازہ لگایا جاسکے کہ دوائی اجارہ میں کس قسم کا عرف پایا جاتا ہے۔ اور اس عرف کی حیثیت شرعی کیا ہے؟

عرف کی بحث :- عرف کی دو قسمیں ہیں (۱) عرف عام (۲) عرف خاص

عرف عام :- وہ عرف ہے جو اکثر شہروں میں بکثرت رائج ہو۔

عرف خاص :- جو اکثر شہروں میں بکثرت رائج نہ ہو، بلکہ کسی خاص شہر یا قصبہ میں رائج ہو۔

ای طرح دلیل کی بھی دو قسمیں ہیں (۱) نص شرعی (۲) نص مذہبی (منصوص علیہ فی المذہب)

عرف خواہ عام ہو یا خاص، اگر نص شرعی یا نص مذہبی کے موافق ہو تو اس عرف کے مقبول و معمول ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ اور اگر مخالف ہو تو اس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

* عرف کلی طور پر دلیل (نص) شرعی کے مخالف ہو کہ اس کی وجہ سے نص کا متروک ہونا لازم آئے تو وہ عرف مطلقاً مردود ہے خواہ عام ہو یا خاص۔

* عرف عام کلی طور پر نص شرعی کے مخالف نہ ہو اس طور پر کہ دلیل عام ہو اور عرف صرف بعض صورتوں میں نص کی مخالفت کرے، تو وہ عرف معتبر ہے اور نص شرعی اس عرف کی وجہ سے مخصوص، اور قیاس متروک ہوگا۔

* عرف خاص بعض صورتوں میں نص شرعی کی مخالفت کرے تو اس عرف کا اعتبار نہیں، نہ تو نص اس کی وجہ سے مخصوص ہوگا اور نہ ہی قیاس اس سے متروک ہوگا۔

* عرف عام ہو یا خاص، اگر نص مذہبی کے مخالف ہو تو وہ عرف معتبر ہوگا۔ مجموعہ رسائل ابن عابدین شامی میں ہے:

فهذه النقول و نحوها دالة على اعتبار العرف الخاص و ان خالف المنصوص عليه في كتب المذهب ما لم يخالف النص الشرعي كما قدمناه . و أيضا قال : و بما قرناه تبين لك أن ما تقدم عن الأنشاء من أن المذهب عدم اعتبار العرف الخاص إنما هو فيما إذا عارض النص الشرعي فلا يترك به القياس و لا يخص به الأكثر بخلاف العرف العام..... و أما العرف الخاص إذا عارض النص المذهبي المنقول عن صاحب المذهب فهو معتبر كما مشى عليه أصحاب المتن و الشروح و الفتاوى في الفروع التي ذكرناها و غيرها.

دوائی اجارہ اور عرف و تعامل :- ہم پہلے ہی یہ ثابت کر آئے کہ دوائی اجارہ کا رواج اس زمانہ میں برپا ہونے لگا تھا اور قصبہ میں عام ہو گیا ہے۔ آج کم از کم ہندوستان میں کوئی شہر یا قصبہ اس سے خالی نہیں جہاں بگڑی کے طور پر دکان اور مکان کو کراہ پر بند دیا جاتا ہو۔ جب کہ آج سے چار سو سال قبل اس کا رواج صرف بعض شہروں اور قصبوں تک ہی محدود تھا اسی وجہ سے اکثر فقہانہ مذہب کے خلاف اس عرف خاص کا اعتبار نہیں کیا۔ مگر موجودہ حالات میں اس مسئلہ نے ایک عمومی حیثیت اختیار کر لی ہے۔ اب یہ عرف، عرف خاص نہیں رہا، بلکہ شائع و ذائع اور عام ہو گیا۔

فقہاء کے کلام میں عرف عام سے یہی مراد ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ یہ مطلب نہیں کہ تمام جہاں کے تمام مسلمانوں کو محیط اور شامل ہو۔ امام اہل سنت احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:

”علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۱۳، ج ۸)

اور عرف عام اگر نص مذہبی کے خلاف ہو تو یقیناً صالح تعارض ہوگا، اور خلاف مذہب اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا۔ ایسی صورت میں دوائی اجارہ کے جواز کا پہلو غالب و رائج معلوم ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں اس عرف کو اگر عرف خاص پر محمول کیا جائے تو بھی حاجت ناس کی وجہ سے اس عرف کا اعتبار ہونا چاہیے۔ اس لیے کہ عرف خاص اس وقت غیر معتبر ہے جب نص شرعی اس کے مقابل ہو، اور اگر نص مذہبی اس کے مقابل ہو، تو اس عرف کا اعتبار کیا جائے گا، مجموعہ رسائل ابن عابدین میں اشیاء کے حوالے سے ہے:

و فیہا أیضاً: لو باع التاجر فی السوق شیئاً ثمن و لم یصرحاً بحلول و لا تأجیل و کان المتعارف فیما بینہم أن البائع يأخذ کل جمعة قدرًا معلومًا تنصرف إلیہ بلا بیان، قالوا: لأن المعروف کالمشروط انتھی۔ ولا شک أن هذا لم یعارف فی کثیر من البلاد فاعتبر فیہ عرف أهل ذلک السوق الخاص مع أن المتصوص علیہ فی کتب الملعب حلول الثمن ما لم یشترط تأجیلہ۔ (ص ۱۳۳، بحوالہ سوال نامہ)

اس کے علاوہ بے شمار ایسے مسائل ہیں جن کی بنا خلاف مذہب عرف خاص پر ہے جیسا کہ مجموعہ رسائل ابن عابدین میں اس کی ایک لمبی فہرست موجود ہے۔ اس تفصیل کے بعد ذیل میں ہر سوال سے متعلق ترتیب وار جواب ملاحظہ فرمائیں۔

جواب [۱]

زمین اور مکان اور دکان اس طرح دوائی اجارہ پر دینا کہ مالک کو حق خلویا حق استر واد حاصل نہ رہے عرف ناس کی وجہ سے جائز ہے۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ مجموع النوازل کے حوالے سے رقم طراز ہیں:

اتفق مشایخنا فی هذا الزمان علی صحته بیعاً لا یضطرار الناس إلی ذلک، و من القواعد الکلیۃ إذا ضاق الأمر اتسع حکمہ فیندرج تحتنها أمثال ذلک مما دعت إلیہ الضرورة، واللہ تعالیٰ اعلم۔ (شامی ص ۱۷، ج ۵)

جواب [۲]

حقوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقوق مجرودہ (۲) حقوق ثابتہ موکدہ۔

حقوق مجرودہ:- کوئی حق ایسی چیز میں ہو جو اس کی ملک یا خدان میں نہیں تو غالباً اسے حقوق مجرودہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے حق شفعہ۔

حقوق ثابتہ موکدہ:- کوئی حق ایسی چیز میں ثابت ہو جو کسی خود اس کی ملک یا خدان میں داخل ہے تو غالباً اسے حقوق ثابتہ موکدہ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ جیسے حق مرتعہ۔

مالک کا حق خلویا حقوق ثابتہ موکدہ سے ہے اس لیے کہ خود مکان و دکان مالک کی ملکیت میں داخل ہے۔ لہذا اس کا حق خلویا اپنی ملک میں حاصل ہے۔

جواب [۳]

(الف) حق خلوی قطع نظر اس سے کہ یہ حقوق ثابتہ موکدہ میں سے ہے مطلقاً حق کی نوعی انفرادی اعتبار

ارباب کی بنیاد پر جائز نہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے: فلی بیع حق المرور رواہان "اس کے تحت علامہ شامی رقم طراز ہیں: وقال فی الضرر: وفی روایات الزیادات لا یجوز وصحیحہ الفقہ ابو الولیت ہانہ حق من الحقوق وبيع الحقوی بالفرادہ لا یجوز لہ۔ (ص ۱۹۹ ج ۵، مطلب فی بیع المسبل)

دوسری جگہ علامہ شامی رقم طراز ہیں: قوله: (وعلی هذا لا یجوز الاعیاض عن الوظائف بالاعیاض) من إمامة و خطایة و أذان و فراشة و بوابہ، ولا علی وجه البیع أیضاً، لأن بیع الحق لا یجوز کما فی شرح الأدب۔ (رد المحتار ص ۱۶ ج ۱)

البتہ جہاں اس کی قطع جائز ہے چنانچہ ای شامی میں ہے: وفی بیع حق المرور فی الطریق رواہان وکذا بیع الشراب إلّا شتاً لہ۔ (ص ۱۶ ج ۱)

جواب [۳] (ب) ایسی صورت میں حاجت ہاں اور عرف و تعامل کی وجہ سے دور روایت کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص ہوسکتی ہے۔

حاجت ہاں اور عرف و تعامل کی وجہ سے دور روایت کی طرف رجوع یا اصل حکم میں تخصیص کی چند مثالیں درج ذیل ہیں:

* ثانی پڑھنے دینے کے سلسلے میں حدیث شریف میں ممانعت آئی ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ارشاد فرماتے ہیں: من لم یفر المخابرة فالیوفن بحرب من اللہ و رسولہ "اور قیاس بھی اس مقدمہ کے عدم جواز کا متقاضی ہے کہ اس میں ہجرت کی مقدار مجہول ہوتی ہے، اسی لیے ہمارے امام اعظم علیہ الرحمۃ والرضوان اس معاملہ کو حرام و فاسد قرار دیتے ہیں۔ بایں ہر صاحب نے بعد تعامل اور حاجت ہاں اس کی اجازت دی، اور ایسی ہی فوری قرار پایا چنانچہ ہدایہ میں ہے:

قال أبو حنیفۃ رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ: المزارة بالثلث والرابع باطلۃ، و فلا جائزۃ لہ: ما روی أنہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لہی عن المخابرة و ہی المزارة و لآئہ استیحار بعض ما یخرج من عملہ فیکون فی معنی فقیر الطحان و لأن الآخر مجہول أو معہوم و کل فلتک مفسد و معاملة السبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم أهل خیر کان خراج مقاسمۃ بطریق السلم و الصلح و هو جائز إلا أن الفتوی علی قولہما لحاجة الناس إلیہا و لظہور تعامل الأمة بها و القیاس بترك بالتعامل کما فی الاستصناع لہ۔ ملخصاً۔ (ص ۵۰۸، ۵۰۹ ج ۱)

* مقتوی اشیاء کا وقف اصل نہ جب میں بھی نہیں مگر تعامل ہاں کی وجہ سے اس کی صحت کا حکم دیا گیا، چنانچہ برہنہ شرح المقتر الوفاقہ میں ہے:

و صح عند محمد وقف منقول فیہ تعامل کالمصحف و نحوه من الكتب و القاس و القدم، و القیاس أن لا یجوز و هو قول أبی حنیفۃ لأنها مما لا یأتی لکن القیاس بترك بالتعامل و علیہ الفتوی لہ۔ (ص ۱۷۲ ج ۳)

* بارغ میں کچھ چھل نکل گئے ہوں اور کچھ نکلے والے ہوں، ایسے پھلوں کی قطع ظاہر روایت میں درست نہیں مگر عرف اور حاجت ہاں کی وجہ سے فقہائے کرام نے ایسی قطع کو جائز قرار دیا چنانچہ شامی میں ہے:

قلت: لكن لا يخلو تحقق الضرورة في زماننا ولا سيما في مثل دمشق، الشام كثيرة الأشجار والثمار فإنه لغلبة الجهل على الناس لا يمكن إلزامهم بالتخلص بأحد الطرق المذكورة وإن أمكن ذلك بالنسبة إلى بعض أفراد الناس لا يمكن بالنسبة إلى عامتهم وفي نزاعهم عن عاداتهم خرج كما علمت و يلزم تحريم أكل الثمار في هذه البلدان إذ لا تباع إلا كذلك والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم إنما رخص في السلم للضرورة مع أنه بيع المعلوم فحيث تحقق هنا أيضًا يمكن إلحاقه بطريق الدلالة فلم يكن متصادمًا للنص فكيف جعلوه من الاستحسان وظاهر كلام الفتح السيل إلى الحوار ولذا أورد له الرواية عن محمد بن بل تقدم أن الحلواني رواه عن أصحابنا وما ضاع الأمر إلا التسع ولا يخلو أن هذا مسوغ للعنود عن ظواهر الرواية. (رد المحتار ص ۴۱، ج ۴)

جواب ۱۴

ما لک کا حق غلو چوں کہ حقوق کا بتہ موکدہ میں سے ہے، اور حق غلو سے باعواض و دست برداری پر عرف تاس بھی جاری ہے، اس لیے اس حق سے دست برداری کے عوض مالک کو رقم لینا جائز ہے شامی میں ہے: قال في شرح الربادات للسرخسي: وإنلاف مجرد الحق لا يوجب الضمان، لأن الاعتراض عن مجرد الحق باطل، إلا إذا غوت حقاؤه كلها. (ص ۱۵، ج ۴)

جواب ۱۵

گجڑی اور دواوی اہارو اصل مذہب کے مطابق گرچہ جائز و حرام ہے، تاہم عرف تاس اور احتیاج و ضرورت کی وجہ سے تفصیص اور تغیر ممکن ہے۔ گجڑی اور دواوی اہارو کی طرف لوگوں کا احتیاج، اور اس کی ضرورت سے انکار نہیں کیا جاسکتا، ظاہر ہے کہ رہائش کے لیے مکان اور تجارت کے لیے دکان انسان کی بنیادی ضرورت ہے، اس کے بغیر انسانی زندگی کی بگاڑ اور تشویش و نا اہلی کی صورتیں نہیں پیدا ہو سکتی، خصوصاً آج کے زمانے میں کہ زمین اپنی دستوں کے باوجود انسان کی تلاش ہوئی آبادی کے مقابلہ تک ہو چکی ہے، اور اس جگہ ضرورت و حاجت کا بھی تحقق ہے، اس لیے کہ حسب تصریح علماء ضرورت و حاجت کی تعبیر یکہ اس طرح ہے۔

ضرورت:-

جس کے بغیر غنی ہلاک یا غریب بہ ہلاک ہو جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض میں، نفس کے لیے اکل و شرب۔

حاجت:-

جس کے بغیر غنی ہلاک یا غریب بہ ہلاک نہ ہو مگر اس کے ترک میں مشقت اور ضرورت درج ہو۔ جیسے معیشت کے لیے چراغ۔

بہت لوگ ایسے بھی ہیں جن کے پاس رہنے کو گھر نہیں اور کسب معاش کے لیے تجارت کے علاوہ کوئی ذریعہ نہیں، اس وقت دکان و مکان کو اجرت میں لیے بغیر اس کی زندگی خطرے میں پڑ جائے گی، اس لیے اس جگہ ضرورت کا تحقق ہو گیا، اور حاجت کا تحقق ہونا تو ظاہر ہے۔ دواوی اہارو کو کالعدم قرار دینے میں جو حقوق مشقت اور ضرورت درج ہے وہ کسی سے مخفی نہیں بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ غلو، اور دواوی اہارو کے لیے لوگوں کی ضرورت و حاجت کا تحقق آج سے لگی صدی و شتر ہی ہو چکا تھا چنانچہ شامی میں ہے:

و ممن أفنى لزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراعم يدفعها للتبلي أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن أفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد، وقال: فلا يملك صاحب الجائزات إخراج

ولا اچار لها الغيرة ما لم يدفع له المبلغ المرسوم، فينتفى بجواز ذلك للضرورة فيأشأ على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتياطاً على الربا له. (ص ۱۷ ج ۱)

جواب [۱۶] تخصیص اور تعمیر اور باع اور بامعاوضہ دست برداری کے علاوہ بھی یہاں کچھ ایسے شرعی جمل ممکن ہیں جنہیں اختیار کر کے مالک بکڑی کی رقم وصول کر سکتا ہے، مثلاً بکڑی کی اس رقم کو باقی حق سے دست برداری کا عوض نہ قرار دے کر اسقاط حق کا ذریعہ قرار دیا جائے تو شرعی اعتبار سے یہ حیلہ درست اور صحیح ہے۔ اس میں کوئی قہارت نہیں۔ چنانچہ اہمیت وغیرہ کے حق سے بامعاوضہ دست برداری کے سلسلے میں شامی میں ہے:

وذكر البيري عند قول الأشباه "و ينبغي أنه لو نزل له و قبض المبلغ، ثم أراد الرجوع عليه لا يملك ذلك" فقال: أي على وجه إسقاط الحق إلحاقاً له بالوصية بالحلقة و الصلح عن الألف على حسن مائة فإنهم قالوا: يجوز أخذ العوض على وجه الإسقاط للمحق. (ص ۱۵ ج ۱)

جواب [۱۷] کرایہ دار کسی اور شخص کو بھی مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے: "مستاجر کرایہ کی چیز دوسرے کو کرایہ پر دے سکتا ہے، مثلاً ایک مکان کرایہ پر لیا اور دوسرے کو کرایہ پر دے دے، یہ ہو سکتا ہے۔ یا زمین زراعت کے لیے لگان پر لی، دوسرے کاشت کار کو لگان پر دے دے یہ ہو سکتا ہے، جیسا کہ اکثر بڑے شہروں میں ایک شخص چار مکان کرایہ پر لے کر دوسرے لوگوں کو ایک ایک حصہ کرایہ پر دیتا ہے۔ یا دیہات میں کاشت کار زمین دوسروں کو دیا کرتے ہیں۔" (ص ۱۶۹، حصہ ۱۳، اچارہ کے متفرق مسائل)

جواب [۱۸] کرایہ دار اپنے حق غلو، یا حق اہٹاے اچارہ کو دوسرے کے ہاتھ بیچ سکتا ہے، یوں ہی اس سے دست برداری کے عوض کچھ مال بھی وصول کر سکتا ہے، اور اس کے علاوہ اور کوئی شرعی حیلہ ممکن ہو تو وہ بھی اختیار کر سکتا ہے، شامی میں ہے:

على ما ذكرناه من أن صاحب الخلو المعبر أحق من غيره، لو استأجر بأجر المثل بمحل ما ذكره في الحبرية من الوقف حيث سئل في الخلو الواقع في غالب الأوقاف المصرية والأوقاف الرومية في الحواشيت وغيرها، هل يصير حقاً لازماً لصاحب الخلو، و يجوز بيع سكناه و شرائه، وإذا حكم به حاكم شرعي بمشع على غيره من أحكام الشرع الشريف نقضه؟ ثم ذكر في الجواب عبارة الأشباه و الوقعات الضرورية (ثم قال) و لزم، و ارتفع الخلاف خصوصاً فيما للناس إليه ضرورة فإنهم يتعاملون و لهم فيه نفع كلي و يضر بهم نقضه و إعدامه.

جواب [۱۹] کرایہ دار سے جب کوئی شخص شرعی مستاجر کو کرایہ پر لے اور دواوی قانون کے اعتبار سے کرایہ داری منتقل کرنے کا اختیار صرف مالک کو حاصل ہو تو کرایہ داری دوسرے کو منتقل کرتے وقت اس سے مالک کا کچھ مال وصول کرنا حق مال وصول کرتا ہے، لہذا یہ رشوت اور حرام ہے، ہاں اگر کرایہ داری منتقل کرتے وقت کچھ تحریری دستاویز و سند ایسے جانتے ہوں اور اس رقم کو تحریری اجرت قرار دی جائے تو بوزاری صورت نکل سکتی ہے۔

جواب [۲۰] (الف) مالک وقت عقد یا اس سے پہلے کرایہ دار سے جو طے رقم اس شرط کے ساتھ وصول کرتا ہے کہ جب دوسرا مکان یا مکان خالی کرے گا تو اسے پوری رقم واپس کر دی جائے گی، اس رقم کی شرعی حیثیت تعرض کی ہے اور یہ

رقم لینا جائز ہے۔ مگر اس کی وجہ سے عقد اجارہ پر حقیقی اثر نہ پڑے گا، کیوں کہ عقد اجارہ اس قرض کے ساتھ مشروط ہے اور یہ شرط شرط قاسدہ ہے اور شرط قاسدہ سے اجارہ فاسد ہو جاتا ہے۔

جواب ۱۰ (ب) یہ رقم ماہانہ نصف کرایہ میں وضع ہونے کے بعد ہر رقم باقی بچے گی اس کی بھی شرعی حیثیت قرض کی ہے اور یہ رقم بھی ملنی جائز ہے۔ مگر اس کی وجہ سے بھی عقد اجارہ پر حقیقی اثر نہ پڑے گا۔

جواب ۱۰ (ج) باقی رقم ہر ماہ ماہ کرایہ میں وضع ہوتی رہے گی وہ رقم زراعت کے لئے جو مالک نے وضع کی وصول کر لی ہے اور اس کی وجہ سے عقد اجارہ پر کوئی حقیقی اثر نہیں پڑے گا البتہ وہ باقی رقم جس کی واپسی مشروط ہے اس کی وجہ سے عقد اجارہ فاسد ہو جائے گا۔

جواب ۱۱ اوقاف کی زمین میں مکان و دکان کو بگڑانے کے لئے اگر کرایہ پر دینا اس صورت میں جائز ہے کہ یہ عقد خود اوقف یا متولی کرے۔ وہ رقم خاص وقف کی منفعت سمجھ میں صرف ہو اور وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو اور اجرت محل اہل دارا کرے۔ چنانچہ شاہی میں ہے:

و قد يقال: إن المبراعم التي دفعها صاحب الخلو للوقف واستعان بها على بناء الوقف شبهة بفساد الأثر من المبراعم، فبصرف له حق القرار فلا يخرج من بناء إذا كان يدفع آخر المثل. (ص ۱۷، ج ۱)
 فتاویٰ رضویہ میں ہے: پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود اوقف یا متولی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) نیز لازم کہ وہ وہ اپنے خاص وقف کی منفعت سمجھ میں صرف ہو نہ کہ وقف یا متولی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو خلو باطل ہے۔ (ص ۲۳، ج ۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ - ۱۳

از: مولانا محمد انور دکنانی مصباحی امدادی مدرسہ فاضل القیامی ٹکسٹرہ، دہلی اور اہل باغ

جواب ۱۱ اصل مذہب میں روای اجارہ ناجائز ہے جیسا کہ علامہ کتب قدس میں مصرع ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ کی حالت کے لیے مقدار منفعت و اجرت کا معلوم و تعیین ہو ضروری ہے کیوں کہ جہالت اجرت و منفعت کی صورت میں نزاع کا اندیشہ ہے، یہی وجہ ہے کہ فقہ و شراعیہ حقوق میں جہالت و عدم جہالت پر بہت سارے احکام کا مدار ہے۔

جواب میں ہے:

ولا يفسح حتى تكون المنافع معلومة و الأجرة معلومة لما روينا و لأن الجهالة في المعقود عليه و بذله تعضي إلى المنازعة كجهالة الثمن و المثل في البيع، (ص ۲۷۷، ج ۱، کتاب الاجارات، مجلس برکات)

باب فقہ میں فرمایا کہ اگر فقہ و مختلف ہوں اور جن متعین نہیں کیا تو فقہ قاسد ہے، ہاں اگر ان فقہ میں کوئی اختلاف مالیت نہیں تو جہالت مفید عقد فقہ نہیں۔ اسی میں ہے:

والاختلاف بين العدلي بمرعاته حار البيع إذا أطلق اسم المبرع كذا قالوا و ينعرف إلى ما

قدّرہ من ائی نوع کما لا منازعۃ ولا اختلاف فی المالیۃ (ص ۱، ج ۳، مجلس برکات)
 اسی طرح کسی ایسے برتن سے جس کی مقدار معلوم نہیں یا ایسا نہیں ہے جس کا وزن معلوم نہیں ان سے بچ جائز ہے
 اگرچہ مقدار مجهول ہے کیوں کہ یہ جہالت مفی الی المنازعات نہیں۔ اسی میں ہے:

و یجوز بانہ یعینہ لا یعرف مقدارہ و یوزن بخبر یعینہ لا یعرف مقدارہ لأن الجہالة لا تقضي
 الی المنازعة (ص ۱۶، ج ۳، مجلس برکات)

اس قسم کی بہت ساری ظہیریں کتب فقہ میں ملتی ہیں جن کا ماحصل یہی ہے کہ وہی جہالت مفیہ عقد ہے جو باعث
 نزاع ہے۔ دوائی اجارہ کی صورت میں جو جہالت قنوی رضویہ ششم کے حوالہ سے سوال نامہ میں منقول ہے۔ عرفا یہ
 جہالت مفی الی المنازعات نہیں رہی، لہذا اس جہالت کا دوا اجارہ میں کوئی دخل نہیں ہوگا۔

مسئلہ اثرو میں جب کہ عرف و تعامل ہو چکا ہے اور معاملات کا دوا عرف و تعامل پر ہے جیسا کہ مجدد اعظم فرماتے ہیں
 "بالجملة اجارات وغیرہ معاملات میں دوا عرف پر ہے۔" (قنوی رضویہ ج ۸، ص ۱۳۵)

لہذا اس صورت میں اجارہ کے حکم عام میں تخصیص کر کے دوائی اجارہ کے جواز کی راہ لگتی ہے، کیوں کہ یہاں جو
 جہالت ہے اب تعارف کی وجہ سے مفی الی المنازعات نہیں رہی لہذا حکم عرف عام اس مسئلہ میں اصل مذہب سے عدول
 کر کے دوا عرف پر ہوگا۔ جیسا کہ رسائل ابن عابدین کی یہ عبارت ثابت ہے: لیس للمفسر ولا للقاضي أن يحكما
 بظاهر الرواية وبترك العرف (ص ۱۳۶، ج ۲)

جواب [۲] حقوق مجرودہ یعنی مجرد مالک جیسے حق شفعہ کہ اس میں ملک نہیں، نیز ایسے لوہے سے ضرر کو
 دفع کرنے کے لیے ثابت ہو کہ حق شفعہ میں دوا ہی سے ہونے والے ضرر کو دفع کرنا مقصود ہے۔

حقوق ثابتہ موكده: جیسا کہ ثابت ہو یعنی دفع ضرر کے لیے ثابت نہ ہو جیسے حق رقی و حق غلاق وغیرہ،
 یہ اس کا خلاصہ ہے جو شاہی میں مذکور باتوں سے میں نے سمجھا ہے، اس کی روشنی میں حق غلو حقوق ثابتہ موكده سے ہے
 کیوں کہ یہ اسلاف حق غلو و حق رقی کی طرح ثابت ہے نہ حق شفعہ کی طرح دفع ضرر کے لیے۔

جواب [۳] (الف) حق غلو کی بچ جائز نہیں، دوا عرفی پر دوا حکم میں ہے:

قوله: (و علی هذا لا يجوز الاعتراض عن الوظائف بالأوقاف من إمامة و خطابة و أدان و فراشة
 و بوابہ، ولا علی وجه البیع أيضا، لأن بیع الحق لا يجوز کما فی شرح الأذنب (ص ۱۶۴، ج ۱)

جواب [۴] (ب) حاجت ہاں اور عرف و تعامل کی وجہ سے رجوع یا تخصیص کی اجازت ہے۔ جیسا کہ رسائل
 ابن الدردر میں مجدد اعظم ضرورت کے متعلق رقم طراز ہیں: ولا یجوز أن هذا منسحب للعقول عن ظواهر الرواية
 (قنوی رضویہ ج ۸، ص ۲۰۸) نیز رسائل ابن عابدین کی یہ عبارت ابھی گزری جو پیر ۱۳ میں درج ہے۔

**جواب [۵] جائز ہے کیوں کہ حق غلو "حقوق ثابتہ موكده" سے ہے اور اس کے عوض رقم لینا جائز ہے اشباہ و نظائر
 میں ہے لا يجوز الاعتراض عن الحقوق المعروفة. اس سے یہ مفہوم لگتا ہے کہ مجوز الاعتراض عن
 الحقوق الثابتة المعروفة.**

نیز شاہی میں ہے: قالوا: يجوز أخذ العوض علی وجه الإسقاط للحق، ولا ريب أن الفاعل يستحق

المترول به استحقاقاً خاصاً بالتفريع و بلایند ما فی خزائن الاكمل : و ان مات العبد الموصی بخدمته بعد ما قبض الموصی له بدل الصلح فهو جائز له . فقیه دلالۃ علی أنه لا رجوع علی التنازل ، وهذا الوجه هو الذي یطمئن به القلب لقرینه له . کلام البیری . (ص ۱۵ ، ج ۲)

طاہرہ ازین حق قصاص ، حق نکاح ، حق رفق سے دست برداری کے معاوضہ کا جواز اس کی تقریر میں ہے۔

جواب ۱۵

سوال اول کے جواب میں یہ بات واضح کی جا چکی ہے کہ عرف داس کی وجہ سے مذکورہ مسئلہ میں قصاص کی جاتی ہے۔ روگنی بات یہ کہ گجاری اور دواوی اجارہ میں عرف و تعامل شرعی کا تحقق ہے یا نہیں ، تو بات اظہر من الشمس ہے کہ صرف ہندو پاک ہی نہیں بلکہ دنیا کے تمام بلاد میں اس پر عمل برسوں سے جاری ہے جب کہ عرف و تعامل معتبر ہونے کے لیے صرف ایک ہی قطر کے بلاد کثیرہ کا مکمل غالب کافی ہے ، مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمہ والرضوان فرماتے ہیں

ایک سالہ ہر ماہ اپنے ہی قطر کے بلاد کثیرہ میں مکمل غالب کا تمام عرف و تعامل رکھا اور اسی کو جتانے کا حکم قرار دیا۔ (فتاویٰ رضویہ ج ۸ ص ۲۲۱) رسالہ افنی والدور (تجزیۃ اشباہ و نظائر) اور ساکن ابن عابدین اور دہلوی کی عبارتوں سے سبکی مستفاد ہے۔ حاجت و ضرورت بھی تنجیح احکام کی ایک وجہ ہے ، یہاں حکایت داس کی وجہ سے بطور تنجیح حکم دواوی اجارے کے جواز کی راہ نکل سکتی ہے ضرورت جیسا کہ فقہی الفاظ سے کچھ میں آتا ہے وہ یہ کہ اس کے سوا کوئی دوسری صورت ممکن نہ ہو۔

یہاں دواوی اجارہ اور گجاری کے سوا دوسری صورت یہ ہو سکتی تھی کہ اپنی تجارت یا سکونت کے لیے زمین ، یا مکان ، دکان خریدے یا واقعی اجارہ پر حاصل کرے ، مگر صورت اس لیے دشوار ہے کہ اولاً مالک اس کی اہمیت کے پیش نظر فروخت ہی نہیں کرتا ، ثانیاً اگر فروخت کرتا ہے تو اس کی قیمت کی ادائیگی ہر گز دناکس کے بس کی بات نہیں ، لہذا طریقہ کر تجارت یا سکونت بہت دشوار ہے اور اگر دواوی اجارہ کے بغیر وقتی اجارہ ہی سے تجارت شروع کی جاتی ہے تو بعد ختم مدت در بھٹکن پڑے گا اور تجارت و معیشت کا دایہ الیہ ہو جائے گا اور حرج عظیم کا باعث ہوگا۔ لہذا انہ طریقہ کر مکان و دکان کا مالک بننا آسان ہے نہ ہی وقتی اجارہ میں اسے ممکن ہے ، لامحالہ ایسی صورت اپنائی ہوگی کہ مالک اسے بے دخل کر کے اس کی معیشت پر پاد نہ کر دے ، یہ ضرورت ہی کی ایک صورت ہے ، و الضرورات تنیح المحظورات . شامی میں ہے :

قد یقال : ان الدراهم التي دفعها صاحب الخلو للوقوف و استعان بها علی بناء فوق شبيبة يكسر الأرض بالتراب ، فيصير له حق القرار فلا يخرج من يده إذا كان يدفع أجر المنزل . (ص ۱۶ ، ج ۱)

فتاویٰ خیر کے حوالے سے تحریر فرماتے ہیں : ثم قال : أقول : ليس الغرض بزيادة هذه الجمل المقطع بالحكم ، بل ليقع اليقين بارتفاع الخلاف بالحكم حيث استوفى شرائطه من مالكي بره أو غيره صبح ، و لزوم و ارتفاع الخلاف خصوصاً فيما للناس إليه ضرورة ، لا سيما في المدن المشهورة . (رد المحتار ص ۱۷ ، ج ۱)

آگے تحریر فرماتے ہیں : ممن أفتى بلزوم الخلو الذي يكون بمقابلة دراهم يدفعها للمتلون أو المالك العلامة المحقق عبد الرحمن أفندي العمادي صاحب هدية ابن العماد ، و قال : فلا يملك صاحب

الحائوت إخراجہ ولا إجازتها لغيره ما لم يدفع له المبلغ المرسوم، فيبقى يجوز ذلك للضرورة قياساً على بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتياجاً على الرضا له. قلت: وهو مفيد أيضاً بما قلناه بما إذا كان يدفع أجر المثل. (رد المحتار ص ۱۷ ج ۱)

جواب [۱۱] اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ مالک کرایہ دار سے بکڑی کی رقم بطور قرض لے اور مکان و مکان اسے دے دے اور کرایہ دار محل اجرت محل ادا کرتا رہے۔ تاکہ کھل فرض حجر مستعجلاً ہو رہا ہو اس کے تحت آ کر کرایہ دار کا مکان و مکان سے استفادہ رہا ہو کر حرام نہ ہو جائے، شامی میں ہے: "كما قالوا فيمن دفع للفقير من داره ليسكنها أو حيازاً إليه كونه إلى أن يستوفي فريضه أنه يلزم أجرة مثل الدار أو الحياز". (ص ۱۷ ج ۱)

جواب [۱۲] دے سکتا ہے بشرطے کہ مالک سے جو کرایہ ملے پالا ہے اس سے زائد نہ وصول کرے اور زائد وصول کرنا چاہتا ہے تو اس کو ان تین صورتوں میں سے کوئی ایک اپنانی ہوگی جو محمد و اعظم امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فرمائی ہے۔

"..... عمر و کا اختیار ہے کہ خود کاشت کرے، جو پیدا ہو اس کا ہے خواہ دوسرے کو اجارہ پر لیا دے، مگر اس قدر پر اسے زیادہ لینا تین صورت میں جائز ہو سکتا ہے ورنہ حرام۔

(۱) زمین میں ضم یا کٹواں کھودے یا اور کوئی زیادت ایسی کرے جس سے اس کی حیثیت بڑھ جائے۔ اب چاہے پانچ روپیہ بجیکہ یہ اضافہ ہے۔ (۲) جس غمی کے عوض خود اجارہ پر لی ہے اس کے خلاف جس کے اجارہ کو دی۔ (۳) زمین کے ساتھ اور کوئی غمی ملا کر مجموعاً زیادہ کرایہ پر دے، کہ اب یہ سمجھا جائے گا کہ زمین تو وہی روپیہ بجیکہ کو دی گئی۔ اور باقی زیادت جس قدر ہو دوسری غمی کے عوض رہے۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۶۰ ج ۸)

لہذا اگر زیادہ کرایہ لینا چاہتا ہے تو مکان یا مکان میں کچھ اضافہ کر دے یا جس اجرت بدل دے یا کوئی اور غمی ملا کر اجارہ پر دے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اسی میں مسئلہ ۱۹۵ پر مضمون سوال و جواب میں اس مسئلہ کی وضاحت ہے۔

جواب [۱۸] کرایہ دار جب حق غلو یا حق ابتلاے اجارہ کا مالک بطور غریب داری یا معاوضہ ہو چکا ہے تو حق غلو یا حق ابتلاے اجارہ دوسرے سے فروخت کر کے یا اس کے عوض کچھ رقم لے کر وہ حق دوسرے کو دے سکتا ہے۔ اور یہ لینا شرعاً جائز ہو گا جیسا کہ مذکورہ جزئیات سے واضح ہو چکا۔

جواب [۱۹] اگر اس رقم کو اجرت میں اضافہ تصور کیا جائے تو جائز ہے۔ جیسا کہ علامہ شامی فرماتے ہیں:

نعم حررات العادة أن صاحب المخلو حين يستأجر الدكان بالأجرة اليسيرة يدفع للناظر دراهم تسمى خدمة هي في الحقيقة تكملة أجرة المثل أو دولها، وكذا إذا مات صاحب المخلو أو نزل عن جلوه لغيره بأخذ الناظر من الوارث أو المستزول له دراهم تسمى تعديلاً فهذه تحسب من الأجرة أيضاً. (رد المحتار ص ۱۷ ج ۱)

فتاویٰ رضویہ مضمون زمین کی کرایہ داری کی منتقلی اور اس وقت زمین دار کو دیے جانے والے نذرانے کے متعلق ایک سوال کے جواب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

”اور یہ نذرانہ کہ زمین دار کو دیا جائے گا کہ اگر سال اول اجرت زمین میں اضافہ تصور کیا جاتا ہے تو زمین دار کو جائز ہوتا“۔ (ص ۳۰۸) نیز کرایہ داری کی عقلی کی تحریر کی اجرت کے طور پر بھی دیا جاسکتا ہے۔

جواب ۱۰ (الف) اس رقم کی شرعی حیثیت قرض کی ہے جیسا کہ ثانی سے چرچہ گزر رہا۔

كما قالوا فبين دفع المقرض دارا ليسكنها لو حصارا ليركبه ابي ان يستوفي المرفه انه يلزمه اجرة الدار او الحصار له. (رد المحتار ص ۱۶۷، ج ۴)

اور یہ جائز ہے، فیہنی بحوزہ ذلک للمضرورة البيع (أيضا)

جواب ۱۰ (ب) جائز ہے۔ اور یہ عہدہ عقلی والی صورت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب ۱۱ (ج) اس کی شرعی حیثیت قرض عقلی کی ہے۔ اس کے باعث عہدہ اجارہ پر کوئی حق اثر نہیں پڑے گا۔

چاہے میں ہے، والأجرة لا تحب بالعقد، تستحق بإحدى معاني ثلثة، إما بشرط التعجيل أو بالتعجيل من غير شرط، له. (ص ۲۷۸، ج ۳) اور جب حق ہو گیا تو اسے لینے میں کوئی حرج نہیں۔

جواب ۱۱ باعہاد ضرورت بر داری کے طور پر جائز ہے، بشرطیکہ وقف یا استولی خود کرے اور چکاری کی رقم مصالح

وقف میں صرف ہو، نیز اجرت محل ادا کرتا رہے اور وقف کو اس کی ضرورت بھی ہو۔ چنانچہ غرض اعلیٰ ان وہاں اثر میں ہے۔

و وجهه ان الوقف لما يريد أن يبي محلاً للوقف فيأتي له أناس يدفعون له دراهم على أن يكون

لكل شخص محل من تلك المواضع التي يريد الوقف بناءها فإذا قبل منهم تلك الدراهم فكانت

بأعهم تلك الحصة بما دفعوه له..... وشروط صحة الخلو أن يكون ما بدل من الدراهم عادلاً

على جهة الوقف بأن يتفق بها فيه فما يفعل الآن من أخذ الناظر الدراهم ممن يريد الخلو وبصرها

في مصالح نفسه بحيث لا تعود على الوقف منها شيء، و يجعل لدفعها خلواً في الوقف فهذا الخلو

غير صحيح. (حموي على الأشباه ص ۱۶۳)

قادی رضویہ چشم میں ہے ”پھر اگر خلو وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود وقف یا استولی کرے دوسرے کو

اقتیار نہیں۔ (۲) نیز لازم کہ وہ روپیہ خاص وقف کی منفعت سمجھ میں صرف ہو، نہ کہ وقف یا استولی یا کسی اور کے کام

میں۔ (۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس آمد و مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو ظوہا مل

ہے۔ (ص ۳۰۳، ج ۲، رسالہ اہل العلمین اقلو)

هذا ما ظهر لي والعلم عند الله تعالى وهو أعلم وعلمه أتم وأحكم.

مقالہ - ۱۳

از: مولانا اختر حسین بستی قادیانی مدرس دارالعلوم ہائے باقاعدہ

جواب ۱

فقیہی اعتبار سے اگر نظر میں دیکھا جائے تو دوائی اجارہ کا مطلب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ اس میں مالک

الخاص ظوہا دیتا ہے اسی لیے تو اس کو نہ کرایہ دار کو نکالنے کا حق رہ جاتا ہے، نہ ہی دوسرے کو اجارہ وغیرہ دینے کا حق رہ

جاتا ہے، مالک مکان کا اپنا یہ حق فروخت کر دینا بطلان اصل مذہب تو ناجائز ہے۔ کما حقہ الکتاب الفقہیہ مگر شامی و اشباہ وغیرہ میں مذکور ہے کہ بعض فقہائے عرف خاص کا اعتبار کرتے ہوئے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے۔

علامہ حموی فرماتے ہیں: صحت غلو واضح ہے کیوں کہ اس پر بکثرت عمل جاری ہو چکا ہے تمام مالک میں خصوصاً دیار مصر میں تو اس کی صحت پر اجماع و کثرت چاہیے بلکہ کتاب اخف الضرر میں کیوں کہ غم بطلان سے تصحیح اسوا لخلق اور کثرت انتقام بین الامم لازم آتا ہے، خصوصاً جب کہ وہ وقت ہو خیرات و حسنات پر تو اس کے ابطال سے ابطال خیرات لازم آتا ہے۔ واضح رہے جواز غلو کا فتویٰ رہنمائے عرف خاص تھا مگر فی زمانہ تو عرف خاص نہیں بلکہ تعامل عام اور عادت اس کا معاملہ ہو گیا ہے اس لیے بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔ (إداضی الأمر السبع حکمہ (رد المحتار)

جواب [۲]

حق غلو حقوق مجروحہ سے ہے۔

جواب [۳] اصل مذہب کے اعتبار سے حق غلو کی قطعاً جائز ہے۔ لان بیع الحق لا یجوز (شامی)

جواب [۳] عادت اس و عرف و تعامل کی بنا پر اصل غم میں تخصیص کی اجازت ہے۔ و لیسخص النص

بالتعامل جائز (رسائل ابن عابدین)

جواب [۴]

حق غلو سے دست برداری کے عوض یکھ رقم وصول کرنا جائز نہیں ہے۔ لا یجوز الا علیماض عن

المعلوق المجرد (در مختار)

جواب [۵]

عرف اس اور عادت کی بنیاد پر اس میں تغیر ممکن ہے فقہائے کرام نے بہت سارے مسائل میں

اصل غم میں تغیر تعامل و عادت کی بنا پر کیا ہے جس کی تفصیل فتاویٰ رضویہ وغیرہ میں موجود ہے، خود حق غلو کا ہی اعتبار بعض فقہائے رہنمائے عرف جائز قرار دیا ہے (کما مر آنفاً)

جواب [۶]

فقیر کی عقل ناقص میں اس کے جواز کی ایک عقل یہ آ رہی ہے کہ مالک جتنی رقم بگاری کے طور پر لینا

چاہتا ہے، اسے پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کر لے مگر ایک لاکھ بگاری لینا چاہتا ہے اور کرایہ سو روپے ماہانہ ملے ہوا تو پہلے ماہ کا کرایہ ایک لاکھ ایک سو روپے اس طرح وہ رقم کرایہ میں محسوب ہو جائے گی۔

جواب [۷]

دست اجارہ کے اندر دے سکتا ہے و لہ السکینی بنفسہ و ! سکنا غیرہ ما جارۃ

(غیر ہا) (شامی)

جواب [۸]

اس میں قدرے تفصیل ہے، اگر وہ دست اجارہ جو موجود دست جر کے ما بین متعین رقم ہوگی ہو تو

دست جر کو قطعی یہ حق نہیں کہ کسی دوسرے شخص سے حق غلو کی قطعاً کرنے یا مکان مالک سے دست برداری کے عوض کچھ مال وصول کرے کیوں کہ دست اجارہ کی تحمیل کے بعد کرایہ دار کا مکان پر کوئی حق نہ رہا کہ جس کا عوض طلب کرے۔ اور اگر دست اجارہ کے اندر اس کی قطعاً کرتا ہے، دیا کچھ عوض طلب کرتا ہے تو یہ جائز ہے جب کہ اتنی ہی رقم وصول کرے جتنی کہ اس نے خود کرایہ داری کرتے وقت مکان مالک کو دی تھی البتہ اگر اس مکان میں کچھ روپے غرق کر چکا ہے تو زیادہ بھی لے سکتا ہے۔ (کتابہ شامی)

جواب [۹] اس کی صورت جواز پر کچھ میں آتی ہے کہ جسٹی رٹم لینا چاہتا ہے اس کو پہلے ماہ کے کرایہ میں محسوب کر کے لے سکتا ہے۔

جواب [۱۰] (الف) وہ قرض ہے کسا ہو فحظیق عدسی اس کا لینا بائع الموعود پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہے۔ (ثانی)

جواب [۱۰] (ب) یہ بھی قرض ہے اس کا لینا بھی مذکورہ تاویل سے جائز ہے۔

جواب [۱۰] (ج) یہ قرض الحرام ہے جو بطور منقحی ادا کر دی گئی ہے کہ بظاہر یہ شرط معتکفات عقد کے خلاف لگ رہی

ہے مگر پھر بھی اس سے عقدا جازہ کوئی فرق نہیں پڑے گا۔ ولو آجر بشرط تعجیل الأجرة جاز (بائع الصنائع)

جواب [۱۱] جائز ہے۔ - ولكن بشرط مذکورة في الفتاویٰ لرضویة (ج ۶، ص ۳۶۵ و بتویلات

مذکورة في الجواب)

ان مقالات پر سیمینار میں بڑی عرق ریزی کے ساتھ بحثیں ہوئیں پھر بھی بہت کچھ امور تنقیح طلب رہ گئے اس لیے تنقیحی سوالات دوبارہ علمائے کرام کی خدمات میں پیش کر کے ان کے جوابات حاصل کیے گئے، وہ سوالات مع جوابات آئندہ صفحہ سے ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

تنقیحی سوالات بسلسلہ دوامی اجارہ

:- (الف) :-

- (۱) حق غلو حقوق مجروحہ سے ہے، یا ثابت ہے؟ بہر صورت ان دونوں کی بیج، یا ان سے با معاوضہ دست برداری جائز ہے، یا نہیں؟
- (۲) عرف و تعامل و حاجت (یعنی فقہی) کا تحقیق یہاں ہے یا نہیں؟ حاجت طائر اور مستاجر دونوں کو ہے یا صرف ایک کو۔
- (۳) حقوق کی بیج منصوص فی الشرع ہے، یا نہیں؟
- (۴) بدل غلو و مستاجر کو لینا جائز ہے، یا نہیں؟
- (۵) پیشگی رقم قرض محض ہے، یا اجارہ محض، یا رہن محض، یا من وجہ رہن و من وجہ قرض ہے، یا اجارہ بشرط قرض، یا قرض بشرط اجارہ؟
- (۶) تعامل کی تاثیر مقرون بالحد ہے یا نہیں؟
- (۷) تعامل مدت مطلقہ کے اجارہ کا ہے یا دائمی اجارہ کا؟
- (۸) اوقاف کے اجارہ کا کیا حکم ہے؟ (یعنی سوال میں مذکور تمام صورت کے ساتھ)
- (۹) گجری کی حیثیت تبرع کی ہے یا کچھ اور کی، گجری کی عقل بدل جانے سے حکم بھی بدلے گا یا نہیں؟
- (۱۰) کرایہ دار دوسرے کو شئی مستأجر (مثلاً مکان) کرایہ پر دے تو اس کے لیے حاجت تحقیق ہے یا نہیں؟
- (۱۱) کیا گجری دوام کا معاوضہ ہے؟

:- (ب) :-

- (۱) مالک کے لیے حق غلو حاصل ہے یا نہیں؟
- (۲) حق اہل میں کیا وراثت جاری ہوگی کو کہ وہ کرایہ دار کی ملک نہ ہو؟

تنقیحی جوابات

تنقیحی مقالہ - ۱

از: محمد کلام الدین رضوی برکن مجلس شریعی، استاد جامعہ اشرفیہ بہار کس پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله. والصلاة والسلام على حبيب الله و على كل من نصحه له ووالاه.

:- (الف) :-

جواب [۱]

”حق غلو“ حقوق ثابت سے ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حق غلو نام ہے اطلاق اجارہ و اطلاق تصرف کا اور ہر حال میں حق غلو (مثلاً دکان، مکان) میں کرایہ دار کے لیے ثابت ہوتا ہے۔ کرایہ دار کو محض اجارہ کی وجہ سے مدت ضرور ملک دکان، مکان کو اپنے پاس رکھنے کا حق ملتا ہے، جو بلاشبہ حق مستأجر سے ہی متعلق ہے اور غلو میں ہی اجارہ کو کو اجی طور پر باقی رکھنے کا حق ملتا ہے تو یہ حق بھی بلاشبہ حق مستأجر سے ہی متعلق ہوا۔ یوں ہی عقد اجارہ کی وجہ سے کرایہ دار کو مکان میں تصرف کا حق ملتا ہے، غلو میں یہی حق تصرف دائمی ہو جاتا ہے اور بلاشبہ یہ حق تصرف کرایہ دار کو حق مستأجر میں ہی ملتا ہے۔ اس لیے ”حق غلو“ حقوق ثابت سے ہوا۔

کیوں کہ حق ثابت اس محل کو کہتے ہیں جو محل عقد میں ثابت ہو، اور صاحب حق اس کا مالک ہو جو حق غلو کا یہی حال ہے۔ حقوق کی اقسام بیان کی تصریحات اور امثالی تفصیل میرے مقالہ کے دوسرے باب میں ہے۔ حق ثابت سے ہا معاوضہ دست برداری جمہور فقہاء کے نزدیک جائز ہے اور اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کا بھی یہی موقف ہے۔ اور حق ثابت کی قطع اصل مذہب میں ناجائز ہے مگر دولت داروں کے مطابق جائز ہے۔ اب اس قطع کی حاجت بھی ہے اور اس پر تعامل بھی اہلہ ارباب سے عبادت شرعیہ و تعامل مسکین دولت داروں کے مطابق جواز قطع کا حکم ہونا چاہیے۔ حق نذر و روایت ظاہر وہ داروں کی میں بھی مال نہیں، نہ صاحب حق اس کا مالک، یہ حق صرف بندے سے ضرر کو دور کرنے کے لیے اسے ملتا ہے کہ چاہے تو اسے اختیار کرے، چاہے تو نہ اختیار کرے، جیسے خیانت شرط ایک حق نذر ہے، اہلہ اس کی قطع بھی ناجائز ہے اور معاوضہ لے کر اس سے دست برداری بھی کہ قطع و دست برداری سے ثابت ہو گیا کہ اسے یہاں کوئی ضرر نہ تھا، تو جس خیانت پر اسے یہ حق ملا تھا وہی نہ رہا، اس لیے قطع و دست برداری خود ہی باطل ہو جائے گی، پھر معاوضہ کس چیز کا بدل ہو گا؟ اس کی بھی تفصیل میرے مقالہ کے دوسرے باب میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲]

”حق غلو“ حق غلو بھی حقیق ہے اور عادت بھی۔ ”حق غلو“ تو اس لیے کہ عام طور پر مکانات کو وہی اجارہ پر دیتے، لینے اور اس کی خرید و فروخت کا روٹ ہے، اسی کو عرف بھی کہتے ہیں۔ ”حاجت“ اس لیے کہ انسان رہائش و کسب معاش کے لیے مکان و دکان کا محتاج ہے اور ہر شخص کے پاس مکان و دکان موجود نہیں، اگر یہ اجارہ منسوخ کر دیے جائیں تو تاروں، مکھڑوں انسان سخت حرج و ضرر کا شکار ہوں گے، اور سبہا انسانوں کی تنہا دھن و مژدن میں چاہہ ہو کر رہ جائیں گی۔

یوں ہی اگر یہ اجارے گیارہ ماہ، یا سال، دو سال یا کچھ کم و بیش کے لیے ہوں تو بھی رہائش پذیر لوگوں اور دکان داروں کے لیے بڑا حرج ہوگا کہ بار بار دکان، مکان خالی کرنے کی زحمت، دوسرے دکان، مکان کے انتظام کے لیے دوڑ دھوپ اور کوشش و سفارش کی زحمت، پھر اس دوسری جگہ منتقل ہونے وغیرہ کی زحمت، وقت کی بربادی، کاروبار کا نقصان وغیرہ یہ سب بلا شہید حرج و ضرر کا باعث ہیں۔

خلاصہ یہ کہ روای اجارے کو ممنوع و منسوخ قرار دے دیں تو بھی حرج ہے اور مختصر مدت کے لیے دیں تو بھی حرج ہے، یہاں روای اجارہ انسانی معیشت، دین و تجارت و حرفت کے لیے موقوف علیہ نہیں ہے اس لیے اس کو ضرر ہے شرم کا وہ نہیں دیا جاسکتا مگر اس کے بغیر ملت الناس کو کھوئی مشقت و حرج و ضرر ضرور ہے، اس لیے اس کی حاجت شرمہ تحقیق ہے۔

یوں ہی مالکان کو بھی روای اجارے کی حاجت ہے، بلکہ انھیں تو بدلہ ملو کی بھی حاجت ہے کہوں کہ (الف) ہر شخص کو کسب معاش کی حاجت ہے جس کا ایک ذریعہ اجارہ بھی ہے۔ اگر مالکان روای اجارے پر دکانات و مکانات نہ دیں تو بڑے شہروں میں الا ماشاء اللہ کوئی ان کی دکان یا مکان مومنہ اجارے پر نہ ملے گا، جس کے باعث ان کے کسب معاش کا ایک بڑا ذریعہ بند ہو جائے گا، اور اگر اس کا ذریعہ معاش بس یہی ہو، اور اسی کے لیے اس نے زر کثیر صرف کر کے عمارات بنوائی ہوں، تب تو وہ خان شین کا بھی محتاج ہو سکتا ہے، اور بہر حال دونوں صورتیں اس کے لیے باعث حرج و ضرر ہیں۔

(ب) اگر ایہ حرج سے بہت کم ہوتا ہے جس میں مالک کا سخت ضرر ہے۔

(ج) اگر یہ میں وہ عام حالات میں اضافہ نہیں کر سکتا ہے، بلکہ روای مالک کے ذریعہ کرانا چاہے گا، روای مالک بھی عام طور سے اضافہ نہیں کرتا ہے، اور کرتا ہے تو بہت معمولی۔

(د) قانونی حیثیت سے "مکان مستأجر" کا حکم نہیں، ہاں اس نہیں، دولت نہیں مالک کو بتا چکا ہے، اگر یہ کی رقم سے یہ نہیں وضع کیجیے تو کرایہ گھٹ کر بہت کم رہ جاتا ہے۔ ایک تو کرایہ یوں ہی کم تھا، مزید براں ٹیکسوں کی ادائیگی نے اسے صرف ہر اسے نام کرایہ بنے دیا تو مالک کے سوا تعریف سے مکان بھی گیا، اور جو کرایہ ملا وہ زیادہ تر حکومت کی نذر ہو گیا، ایسی قبیل آمدنی اس زمانے میں ضروریات کی بھی کفایت نہیں کر سکتی، چاہے کسے اسے آسائش وغیرہ میں صرف کیا جائے۔ اس میں بھی مالک کا سخت ضرر ہے۔

(۵) کرایہ دار جب بھی وہ مکان واپس کرے گا تو وہ خود ایک لمبی رقم مالک سے ملے گا، اور اگر یہ نہ ملے سکے تو وہ دکان، مکان اس کے حوالہ نہ کرے گا، یہ بے چارہ اپنا ہی مکان اپنے ہی قبضہ میں لانے کے لیے کہاں سے رقم فراہم کرے۔

ان وجوہ کی بنا پر مالک کے لیے بھاری لینے کی حاجت تحقیق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۳]

حق حقوق کے منصوص فی الشرع ہونے کی صراحت مجھے نہ ملی، یہاں مال کے بدلے میں حقوق ثابت ہے، دست برداری کی تلخ شرع میں موجود ہے، جیسے صلح من دم لہم۔ مال کے بدلے میں مال کی صلح ہو تو وہ صلح ہی قرار پاتی ہے، مگر یہاں مال کے بدلے میں نفس کی صلح ہو رہی ہے، اس لیے اس پر صلح کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس صلح کو حق سے دست برداری کے نام سے موسوم کیا گیا۔ ویسے علمائے متبحرین نے حق حقوق کے بارے میں جو اثرات پیش کئے ہیں ان

سے یہ اندازہ بخوبی ہو جاتا ہے کہ یہ مسئلہ مخصوص فی الشرع نہیں، مثلاً حضرت علامہ شامی فرماتے ہیں: والجملة فالسألة ظنية والنظر مشابہة، وللمبحث فيها مجال لعد (ص ۱۵، ج ۵)

اصل حضرت علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

مسئلہ اعطای من الوطائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکتہ قرار دے مگر عرضی و مختار بخلاف قول و مختار بر عدول صحت و قبول ہے، اور وہی ہنگام ہاتھ پار و ملاحت نظر ان شاء اللہ تعالیٰ اعلیٰ۔ اگرچہ دوسرا چلہ بھی بہت فتنہ و گمراہی ہے۔ (ص ۱۳) مرنے والی و دارالاشاعت، مہارک پورا رضا اکینہی، بمبئی)

جواب [۱۴] موثر کو بدل ظلو (پکڑی) لینا بوجہ حاجت جائز ہے۔ کیوں کہ یہ رقم رشتہ یا کوئی مالی حرام نہیں ہے۔ بلکہ سوائے حق اجارہ کے دوسرے تمام حقوق ثابت نہیں ہیں، صدق و صحت وغیرہ کا معاوضہ ہے۔ جیسا کہ ہم جواب نمبر ۱۱ میں اس مسئلے پر قدرے تفصیلی گفتگو کریں گے ان شاء اللہ العزیز۔ اور مالک کے لیے حق اجارہ چوں کہ باقی رہتا ہے اس لیے اسے مکان، دوکان کا کر لینا، اس میں اضافہ کا مطالبہ کرنا اور بھی کر لے و اگر دوسرے کو وہ مکان، دوکان اجارے پر دے تو اس کے نام منطقی نام نہ ہو جب کہ اور بعض صورتوں میں اس کا معاوضہ لینا جائز ہوتا ہے۔ اور اسی حق کی وجہ سے اسے ہاں نہیں، بلکہ نہیں، اور دواست نہیں بھی دینا پڑتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۵] یہاں منطقی رقم سے مراد سیکورٹی یعنی زر ضمانت ہے اور زر ضمانت اپنی حقیقت شرعیہ کے لحاظ سے خالص قرض ہے۔ ہاں اس کی مشابہت رہن سے بھی ہے بلکہ قاعدہ بین کا مقصود بھی اس کا شاید ہے مگر شرط رہن کے لیے مقبوض ہونا ضروری ہے۔ وہ یہاں مقبوض ہے، اس لیے اسے رہن نہیں مانا جاسکتا۔ اس کی قدر سے قرض خیر سے مقالہ تحقیقات مسئلہ دیوانہ میں ہے۔

ہاں اجارے کے لیے قرض کی شرط منسلب عقد ہے جب کہ قرض کا قائل نہ ہو، اور اگر قائل ہو تو اجارہ بشرط قرض بھی جائز ہوگا۔ اعلیٰ حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں:

”ہاں ایساں ایک اور امر قابل غور تھا کہ از بان مقتضیان اگر اس طرف جاتے تو کہا جاتا کہ طر فتنی پر کام کیا، وہ یہ کہ بلاشبہ یہ عقد (یعنی آزار) عقد اجارہ، اور نہیں اجرت عمل اور قرض تھا پر قطع مستکثر من، اور سقاج پر قیاس مثل۔ مگر جب کہ یہ قرض مفروض و داخل ضابطہ ہے تو اجارہ ویسی شرط پر ہوا جس میں اعدا التعاقدین کا قطع ہے اور وہ مکتھفانہ عقد نہیں، اسی قدر منع و بلا عقد کے لیے پس ہے۔ و لکنی اقول: لا یحصل اللہ تعالیٰ اجور۔ بنو بلوغ شرط تاحۃ المساء میں اور شرط باقی ہے کہ عرف ہاں اس شرط کے ساتھ جاری نہ ہو ورنہ حکم تعارف جائز رہے گی اور صحت و جواز عقد میں کچھ خلل نہ آئے گی۔ یعنی آزار کا نہ صرف تمام بلاد و امصار و اقطار ہند ہے، بلکہ دیگر ممالک اسلامیہ میں بھی دائر و سائر ہو جاتا ہے چنانہ نہیں۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۲۰۳ تا ۲۰۸، رسالہ منی والد رہن محمد منی آزار)

القرض اجارہ و سیکورٹی کا یہ معاملہ اجارہ بشرط قرض ہے جو یہاں جائز ہے کیوں کہ شرط قرض کا تعارف و تعامل حقیقی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۶] قائل کی تاثیر مقررہ ہالاحاظ نہیں۔

قائل کی تاثیر ہے تفصیلی حکم۔ اور حاجت کی تاثیر ہے تعمیر حکم، مثلاً اشیاء موقوفہ کا وقف اصل نہ رہے میں نہ جائز

ہے۔ یہ حکم عام ہے مگر جن مقولات میں وقف کا تعامل ہے، ان کا وقف جائز ہے تو یہ تخصیص حکم ہو مگر یہاں حاجت نہیں کہ وقف جائز نہ ہو تو لوگ حرج و مشقت میں مبتلا ہو جائیں۔

سو کی شرط قرض لینا جائز نہیں، اگر ہاں فرض اس پر ساری دنیا کا تعامل ہو جائے تو بھی یہ ناجائز رہے گا، لیکن حاجت شریعہ کے تحقق کی صورت میں یہ حکم بدل جاتا ہے، چنانچہ فقہاء فرماتے ہیں کہ حاجت کے لیے استعراض ہارغ جائز ہے۔

یہاں سو کے افراد میں سے کسی فرد کی تخصیص نہیں ہوئی ہے کیوں کہ سو کا ہر فرد اپنی جگہ حرام ہے، بلکہ بوجہ حاجت یہاں سو کا حکم ہی بدل گیا ہے۔

اس کے برخلاف وقف مقولہ والے مسئلے میں اشیائے مقولہ کے بعض افراد کو جن میں وقف کا تعامل ہے۔ ان کے حکم سے خارج کر دیا گیا ہے، ایسا نہیں کہ تعامل کی وجہ سے اشیائے مقولہ کا حکم ہی بدل گیا ہے۔

ان مثالوں سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ دونوں کی تاثیر الگ الگ ہے وہیں یہ بھی معلوم ہو گیا کہ تعامل اپنے عمل میں حاجت کا اور حاجت اپنے عمل میں تعامل کی حاجت نہیں ہے۔

مگر یہ ہے کہ حاجت اور تعامل میں "عموم و خصوص من وجه" کی نسبت ہے جس میں دو مادے التفریق کے اور ایک اجتماع کا ہوتا ہے۔ جیسے قلع و حصان اور حمام کا اجارہ کہ یہ بوجہ حاجت و تعامل جائز ہیں تو یہاں دونوں کی حاجت ہیں۔ ہاں یہ میں ہے:

فأما الحمام فلتعارف الناس. (۳/۲۸۷)

تفراق میں ہے: وللتعرف جواز الاستصناع. (ص ۱۵، ج ۳) اقبال میں ہے الحاجة لتزل منزلة الضرورة منها جواز الاستصناع للحاجة ودخول الحمام مع جهة مكته فيها وما يستعمله من مثله (ص ۱۱۵، قاعدة ختمه، الضرر بآل)

"حاجت ہو مگر تعامل نہ ہو" جیسے قلع و حصان کے ساتھ، قلع و حصان کے ساتھ، قلع و حصان کے ساتھ، قلع و حصان کے ساتھ اور قلع کے لیے استعراض ہارغ وغیرہ کہ یہاں حاجت ہے تعامل نہیں ہے۔

"تعامل ہو مگر حاجت نہ ہو" جیسے شہادۂ حصار کے ساتھ اشیاء کی بیع، اشیائے مقولہ کا وقف، محفل میلاد و شریف کا انعقاد، قلع و حصان کا اجارہ وغیرہ۔

واضح ہو کہ جو دلیل فقہی حکم ہوگی وہ تخصیص حکم ہی ہو سکتی ہے۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے: چہ باتیں ہیں جن کے سبب قول امام بدل جاتا ہے لہذا قول ظاہر کے خلاف عمل ہوتا ہے وہ چہ باتیں یہ ہیں: ضرورت اور حرج، عرف، تعامل الخ (ص ۳۸۵، ج ۱)

امامی حضرت علیہ السلام نے اس عبارت میں تعامل کو مستقل و متکمل کیا ہے اس کی تاثیر کو حاجت کے ساتھ مقرون نہیں کر لیا بلکہ حرج کو اصل حضرت علیہ السلام نے حاجت کی جگہ لکھا ہے اور اس کی بھی تاثیر کو مقرون با تعامل نہیں کیا۔ غرض یہ کہ یہ دونوں اپنی اپنی تاثیر میں دوسرے کے حاجت نہیں، وہاں دونوں کا اجتماع ہو سکتا ہے۔ ہاں ایک اصولی نقطہ حکم ہو جسے مسئلہ طوم میں جیسا کہ بیان ہو تعامل مقرون بالاجازہ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم

جواب [۷] بدل غلو کے ساتھ ہر اجارہ ہوتا ہے وہ دواوی ہوتا ہے، خواہ اس کی مدت مطلق رکھی گئی ہو، یا دوام کا ذکر وقت مقدمہ کیا گیا ہو۔ تعامل اسی کا ہے۔

جواب [۸] اوقات کا اجارہ بھی بوجہ عرف و تعامل و بوجہ حاجت، دوائی طور پر جائز ہے البتہ اس کے لیے درج ذیل شرائط کی پابندی بھی لازمی ہے۔

(۱) یہ عقد خود واقف یا محتوی کرے دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) نیز لازم کہ دوسرے یہ فاسد وقف کی منفعت سمجھے میں صرف ہو، نہ کہ وقف یا محتوی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) نیز ضروری کہ وقف کو اس اعداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو غلو باطل ہے۔ ایسا ہی الفتاویٰ الرشیدی ص ۳۶۳ ج ۶، رسالہ ۵۵ الی اعظم میں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۹] بگاری کی حیثیت ہرجا کی نہیں کیوں کہ ہرجا تو احسان کو کہتے ہیں، اور یہ بلاشبہ احسان نہیں، پھر اس کی حیثیت کیا ہے، بہت اس کے متعلق اپنی اہم قصص کے مطابق اسی انگلو کے اخیر میں پھر دینی ڈالنے کی کوشش کریں گے، ملاحظہ فرمائیے۔

بگاری کی اصل ضرور بدل گئی ہے کہ پہلے بگاری عمارت میں اضافہ کا نام تھا، اور اب غلیظ رقم کا نام ہے مگر اس کے قصود میں قطعاً کوئی تبدیلی نہیں ہوئی ہے، کیوں کہ دونوں کا مقصد وہاں اجارہ ہے، پس اس لیے علم بہر حال دونوں شکلوں کا ایک رہنے کا اختیار فرماتے ہیں: الا اعتبار فی العقود للنعاس۔ اعتبار مقصود میں معالیٰ و مقاصد کا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۰] کرایہ دار بھی مستاجر (مثلاً دکان، مکان) دوسرے کو کرایہ پر دے تو اس کے لیے بھی حاجت تحقیق ہے کہ اس پر سواجر (مالک دکان) کے قائم مقام ہوتا ہے، تو جس طرح سے سواجر کو حاجت تحقیق ہے ٹکس کے استثنائے ساتھ وہی حاجت اس کے حق میں بھی ہے۔

نیز معمولاً کرایہ دار دوسرے کو بھی مستاجر ہوں دیتا ہے کہ کسی بھی وجہ سے اس مقام پر اس کو دکان کی حاجت نہیں ہوتی، اب اگر وہ دکان ہوں ہی بند رکھے تو اسے نقصان ہوگا کہ ایک تو اس دکان سے آمدنی نہیں ہوگی، دوسرے مالک کو کرایہ دینا پڑے گا، جس سے ہر بگاری پہلے دے چکا ہے اس کی جگہ سے کچھ نہ ملے گا، چوتھے اگر دوسری جگہ دکان لیتا ہے تو وہاں اسے پھر بگاری کے نام پر ہماری رقم ادا کرنی پڑے گی، اس طرح اسے اپنا ملا نہیں اور عید اپنے پاس سے دینا پڑا، یہ بلاشبہ اس کے لیے ضرور درج کا باعث ہے۔ اس لیے کرایہ دار کو بھی بگاری لینے کی حاجت تحقیق ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۱۱] ہاں بالظاہر ایسا ہی محسوس ہوتا ہے کہ بگاری کا لین دین ”تصرف دوام“ کے معاوضہ کے طور پر ہوتا ہے، کیوں کہ بھی مستاجر سے انقاع و تصرف کا حق تو نفس اجارہ کی وجہ سے اصلہ متنا ہے اور کرایہ دار کو ملو مالہ اس کا کرایہ بھی دینا پڑتا ہے لہذا بگاری اس انقاع و تصرف کا معاوضہ نہ ہوگی، بلکہ تصرف کے بقا دوسرے ہی کا معاوضہ ہو سکتی ہے۔

اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ بگاری کو عام طور سے اصحاب قانون کرایہ کی رقم نہیں تسلیم کرتے، وہ اسے کرایہ سے جدا دوسری رقم مانتے ہیں اس کا نام ان کے نزدیک ہرجا و عینم ہے۔ تو میں بھی بگاری حق اہلے اجارہ و حق اہلے تصرف کا معاوضہ قرار پا سکتی ہے جو حقوق ثابت ہو نہ وہ ہے جس کی قطعاً بوجہ تعامل و بوجہ حاجت جائز ہے، میں ہی اس سے دست برداری بھی اختیار کے متقاضی کے نزدیک معاوضہ لے کر جائز ہے لہذا بگاری کی رقم لینا اور دینا جائز ہوگا۔

اشکال ثوی :۔ لیکن اس پر ایک قوی اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ "اہلکارے اجارہ اہلکارے تصرف" کا مطلب ہے "مکان، مکان سے دوائی انتفاع کا حق"۔ کرایہ "حق انتفاع" کا معاوضہ ہوتا ہے۔ یہی حق جب مالک نے معاوضہ لے کر دوسرے کے ہاتھ بیچ دیا، یا دوسرے کے لیے اس حق سے دست بردار ہو گیا تو اس کا مالک یہ نہ رہا، بلکہ وہ شخص اس کا مالک ہو گیا جس کے ہاتھ یہ حق پہنچا ہے، یا جس کے لیے یہ دست بردار ہوا ہے۔ تو پھر اس پر ماہہ ہمارے کرایہ کو کم کی، کیوں واجب ہوتا ہے، اور مالک مکان اس حق کا کرایہ کیوں وصول کرتا ہے جس کا یہ مالک نہیں؟

اور اگر یہ ماہانہ رقم واقعہ کرایہ ہی ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ چھڑی اہلکارے تصرف و اجارہ کا معاوضہ نہیں، گو وہ اسی معاوضہ تصرف کے قصد سے لی اور دی جاتی ہو، اور یہی متعارف بھی ہو۔ غرضیکہ چھڑی کو معاوضہ حق تصرف مایے تو ماہانہ کرایہ سے اعتراض پڑتا ہے، اور ماہانہ رقم کو کرایہ مایے تو چھڑی کے معاوضہ تصرف ہونے پر اعتراض پڑتا ہے!

اس اشکال کا میری نگاہ میں کوئی معقول حل نہیں ملا یہ کہ:

* چھڑی کا لین، دین بوجہ حاجت شریعہ جو واقعہ متحقق ہے۔ جائز قرار دیا جائے۔
* پایہ مانا جائے کہ چھڑی کرایہ کے علاوہ کوئی دوسری رقم نہیں، بلکہ یہ مکان کا جزو کرایہ ہے جو قسطنطنیہ دیا جاتا ہے، اور جزو کرایہ ماہہ ہمارے حسب قرار دیا جاتا ہے۔

اور اس صورت کا جواز بھی تعامل و حاجت کی پشت پناہی کا محتاج ہے کیونکہ کرایہ یا تو پوری مدت منفعہ کا ایک ساتھ مقرر ہوتا ہے جو معلوم ہوتا ہے، یا ماہہ ہمارے وغیرہ کے حساب سے مقرر ہوتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوتا ہے۔ چھڑی کو جزو کرایہ قرار دیا جائے تو اس کی مدت معلوم ہوتی چاہیے، حالانکہ یہاں بھول ہے، مگر یہ جہالت بوجہ تعامل گوارا کی جاتی ہے۔ ساتھ ہی اس کی حاجت بھی ہے اس لیے جائز و درست ہے۔

ویسے یہ تو جہالت بھی تکلف سے خالی نہیں گویا بجاے خود درست ہیں۔

اشکال ثوی کا حل :۔ آج شب چہار شنبہ ۲۳ رمضان المبارک ۱۴۲۲ھ مطابق ۱۷ اکتوبر ۲۰۰۶ء کو پروف ریٹنگ کے دوران اس اشکال کا حل یہ سمجھ میں آیا کہ مکان، مکان وغیرہ آلاک سے مالک کے بہت سے حقوق وابستہ ہوتے ہیں۔ مثلاً:

(۱) حق سکونت، (۲) حق بیع، (۳) حق ہبہ، (۴) حق صدقہ، (۵) حق وصیت، (۶) حق وقف، (۷) حق کفالہ، (۸) حق حوالہ، (۹) اور اس کی وفات کے بعد اس کے ورثہ کے لیے مسما بعد سہل حق ارث (۱۰) وغیرہ۔

یعنی مالک اپنے مکان، مکان میں رہ سکتا ہے۔ دوسرے کے ہاتھ اسے بیچ سکتا ہے، دوسرے کو ہبہ و صدقہ کر سکتا ہے۔ دوسرے کے لیے وصیت کر سکتا ہے۔ مسجد، مدرسہ وغیرہ دینی امور کے لیے وقف کر سکتا ہے۔ غرضیکہ تمام مالکانہ حقوق اسے حاصل ہوتے ہیں اور اس کی وفات کے بعد وہ اس کے وارثین کی میراث ہوتا ہے اور وہی اس کے حق دار ہوتے ہیں۔

ملک سے متعلق رکھنے والے یہ تمام حقوق فقہی اصطلاح کے مطابق حقوق ثابتہ و مکتدہ سے ہیں جنہیں صاحب حق بوجہ حاجت اور بوجہ عرف و تعامل بیچ سکتا ہے اور اس کا معاوضہ لے کر دوسرے کے حق میں بغیر ان وجود کے بھی دست بردار ہو سکتا ہے۔

اس بحث کو سامنے رکھ کر چھڑی کے معاملہ کا تجربہ کرنے سے یہ انکشاف ہوتا ہے کہ اس معاملے میں دو طرح کے

معادہ ہوتے ہیں۔ ایک معاہدہ اجارہ، جس کے ذریعہ کرایہ دار کو دکان میں رہنے اور کاروبار کرنے کا حق حاصل ہوتا ہے۔ اگر بات یہیں تک محدود رہتی تو اسے مدت مقررہ تک اس سے انتفاع کا حق ملتا واپس۔

دوسرا معاہدہ صلح یعنی حق اجارہ کے سوا دوسرے تمام حقوق سے کرایہ دار کے لیے معاوضہ دست برداری۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مالک دکان چٹائی کے نام پر "ہونے والے کرایہ دار" سے خطیر رقم وصول کرتا ہے اور اس کے بدلے اپنے حقوق مالکانہ مثل بیع، ہبہ، صدقہ، کفالہ، حوالہ، وصیت، وقف، یہاں تک کہ وقف کے حق میراث سے بھی دست بردار ہو جاتا ہے۔

اسے چٹائی کی خطیر رقم کے بدلے درج بالا حقوق ثابت و کدہ کی بیع قرار دینا بھی بجائے کیوں کہ حقوق کی بیع کا عرف و تعامل ہو جائے یا اس کی حاجت ہو تو بیع جائز ہوتی ہے اور مسئلہ دائرہ میں چٹائی والے علاقوں میں بیع حقوق کا عرف و تعامل بھی ہے اور ساتھ ہی اس کی حاجت بھی، مگر بیع ماننے میں اصل مذہب سے عدول لازم آتا ہے اس لیے مناسب یہ ہے کہ اسے اُن حقوق سے صلح یا معاوضہ تسلیم کیا جائے جو بغیر کسی شرعی حاجت اور عرف و تعامل کے بھی جائز ہے۔ اور بہر حال یہی وجہ ہے کہ کرایہ دار کو اس میں ایک حق کو چھوڑ کر دوسرے تمام مالکانہ حقوق حاصل ہوتے ہیں لہذا وہ اسے وقف بھی کر سکتا ہے۔ دوسروں کے لیے اس کی وصیت بھی کر سکتا ہے۔ اور جسے چاہے اسے ہبہ و صدقہ بھی کر سکتا ہے۔ یہاں تک کہ اس کی وفات کے بعد اس میں اس کی میراث کا قانون بھی جاری ہوگا اور یوں ہی نسلاً بعد نسل جاری رہے گا۔ کھلی ہوئی بات ہے کہ یہ حقوق کرایہ دار کو نفس اجارہ کی وجہ سے نہیں حاصل ہوئے، بلکہ چٹائی کے عوض اس کے حق میں مالک کی صلح و دست برداری کی وجہ سے حاصل ہوئے۔

یہاں سے یہ امر صریح ہو کر سامنے آ گیا کہ مالک یا مؤجر کا اپنے کرایہ دار سے بدلہ (چٹائی) لینا جائز ہے کیوں کہ یہ کوئی رشوت یا مال حرام نہیں ہے بلکہ حقوق ثابت و کدہ کا معاوضہ ہے۔

تاہم بہتر یہ ہے کہ اگر باب معاملہ کو نفس معاملہ میں ترسیم و اصلاح کا مشورہ دیا جائے تاکہ یہ یقین دین باز تکلف روا ہو سکے مثلاً:

* فریقین کو چٹائی کی چٹائی بھی رقم یعنی دینی ہو، مثلاً پانچ لاکھ روپے، اسے چٹائی، یا پر نیم وغیرہ کے الفاظ کے بجائے کرایہ کے نام سے موسوم کریں اور اسے دل میں بھی کرایہ ہی مائیں، اور معاہدہ یوں کریں کہ مکان، دکان پر قبضہ کے دن کا کرایہ پانچ لاکھ روپے ہے اور بقیہ دنوں کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے۔

* یا یوں طے کریں کہ زمین کا چٹائی کرایہ مثلاً پانچ لاکھ روپے ہے اور عمارت کا ماہانہ کرایہ پانچ سو روپے ہے۔ یا اس کے برعکس عمارت کا چٹائی کرایہ لے اور زمین کا ماہانہ۔

* یا مکان، دکان کی کوئی معمولی چیز مثلاً تالا، قفل، وغیرہ پانچ لاکھ روپے میں بیچ کر اس پر قبضہ دے دے اور کرایہ باہمی رضامندی سے مقرر کر لیں۔

* یا مکان، دکان کی کوئی قابل کرایہ چیز مثلاً قفل، تاجوری، ڈسک، پنکھا، میز، وغیرہ کرایہ پانچ لاکھ روپے اور مکان و دکان کا کرایہ پانچ سو روپے مقرر کر لیں۔

یا اس طرح کے کچھ اور قابل عمل و آسان حیلے اختیار کریں۔ یا چاہیں تو اجارہ طویلہ کا مشروع و مخصوص طریقہ اختیار کریں جس کی تشریح میرے مقالہ میں ہے۔

(ب)

جواب [۱] مالک کے حق غلو کا مطلب ہے کرائے کی دکان، مکان کو واپس لینے کا حق، جب اس نے دکانی طور پر مکان، دکان کو اجارے پر دے دیا۔ تو اسے واپس لینے کا حق نہ رہا ہاں اجارہ دانی نہ ہوتا تو اسے حق غلو ملتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

جواب [۲] دوائی اجارے میں حق اٹھائے تصرف کرایہ داری ملک ہے اور اس میں وراثت ہماری ہوگی جیسا کہ رد المحتار اور فتاویٰ رضویہ کے حوالے سے اصل مقالہ میں اس کا ثبوت فراہم کیا گیا ہے۔

ظاہر الاثر کے لیے حق موکد ہونا کافی ہے جیسا کہ رد المحتار میں ہے:

وَأَمَّا بَيْعُ حِظِّ الْإِمَامِ فَالْوَجْهُ مَا ذَكَرَهُ مِنْ عَدَمِ صَحَّةِ بَيْعِهِ، وَلَا يَنْطَلِقُ ذَلِكَ أَنَّهُ لَوْ مَاتَ يُوْرَثُ عَنْهُ لِأَنَّهُ أَجْرُهُ اسْتَحَقَّقَهَا، وَلَا يُلْزَمُ مِنَ اسْتِحْقَاقِ الْمَلِكِ، كَمَا قَالُوا فِي الْعِيَةِ بَعْدَ إِحْرَارِهَا بِدَارِ الْإِسْلَامِ فَمِنْهَا حَقٌّ تَأْكُدُ بِالْإِحْرَارِ وَلَا يَحْصُلُ الْمَلِكُ فِيهَا لِلْعَامِينَ إِلَّا بَعْدَ الْقِسْمَةِ وَالْحَقِّ الْمَتَّكِدِ يُوْرَثُ كَحَقِّ الرَّهْنِ وَالرَّذْ بِالْعَيْبِ بِخِلَافِ الضَّعِيفِ كَالشَّفْعَةِ وَخِيَارِ الشَّرْطِ كَمَا فِي الْمَتْنِ اهـ. (مس ۳۳، ۳۲ ج ۷، أوائل السُّوْعِ مَقْلُبٌ فِي بَيْعِ الْإِسْتِحْرَارِ، دَارُ الْبَارَةِ مَكَّةُ الْمَكْرُمَةِ) واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجہی مقالہ - ۲

از سوا صاحب فقہ رضوی، باسناد سرسبز فیض العلوم محمد آبادی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله والصلاة على نبيه وعلى آله واصحابه اجمعين

:- (الف) :-

جواب [۱] حق غلو حقوق مجرود سے ہے۔ اور حقوق ثابتہ کی بیخ مطلقاً جائز ہے، البتہ حقوق مجرود کی بیخ اصل نہ ہو بلکہ ناجائز ہے، ہاں تصرف و تعامل اور حاجت، اس کا تحقق جہاں ہو جائے وہاں بھی جواز کا حکم دیا جائے گا کہ اس کے عدم جواز کا حکم اپنے اطلاق پر نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم آگے ذکر کریں گے۔ اب ہم اس کی قدرے تفصیل کریں گے۔

حقوق کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقوق ثابتہ (۲) حقوق مجرود۔

حق ثابت: - حق اپنی اصل کے لحاظ سے ثابت و متکرر ہو، محض رفع ضرر کے لیے اس کا ثبوت نہ ہو، اس کو حق موکد بھی کہتے ہیں جیسے حق قصاص، ملک نکاح کا حق، حق موسیٰ لہ بالعدۃ، حق دق۔

حق مجرود: - ثبوت حق صرف برائے ضرر ہونے کی اصلاح اور ابتداء کوئی ثبوت نہ رہا ہو جیسے حق شہد، حق مرور، حق تہجد، حق کچر، حق شرب، حق غلطی، (ماخوذ از فتاویٰ رضویہ ج ۳ ص ۱۵ رد المحتار ج ۳ ص ۱۳)

حقوقِ مجددہ اور حقوقِ ثابتہ کے درمیان فرق کچھ اس طرح ہے۔

☆ حق ثابتہ کی سادہ حالت مصالحت کے بعد بدل جاتی ہے۔ اور حقِ مجددی سادہ حالت مصالحت کے بعد نہیں بدلتی۔ ایسے حقِ شفعہ کہ اس میں مکان کا مشتری مصالحت کے پہلے بھی مکان کا مالک ہو جاتا ہے اور صلح کے بعد بھی۔ جب کہ قصاص میں صاحبِ حق کے لیے قاتل کا خون مباح ہوتا ہے مگر بعد صلح اس کا خون معصوم ہو جاتا ہے۔

☆ حقوقِ ثابتہ میں صاحبِ حق کا مصالحت کے بعد صرف معاوضہ کی بنا پر حق ساقط نہیں ہوتا بلکہ وہ طے شدہ مال کا حق دار ہوگا۔ جب کہ حقِ مجددی صلح کر لینے ہی سے اس کا حق ساقط ہو جاتا ہے اور اسے کوئی مال بھی نہیں ملے گا، جیسے قتل کے حقِ شفعہ دار کو کیا پھر مشتری سے مال پر مصالحت کر لی تو اب اسے مال بھی نہیں ملے گا، اور حقِ شفعہ سے بھی ہاتھ دھونا پڑے گا۔ لہذا دیگر حقوقِ مجددہ میں اس کا حق مصالحت کے بعد بلا عوض ملت میں ساقط ہو جاتا ہے اور حقوقِ ثابتہ میں صاحبِ حق صلح کے بعد بھی مال کا مستحق رہتا ہے۔ اس کا حق ملت ساقط نہ ہوگا۔

حقوق کے (ان دونوں قسموں کے ساتھ) کٹالی احکام یہ ہیں۔

حقوقِ ثابتہ

حقوقِ مجددہ

۱- عوض لینا جائز ہوگا۔ ۱- عوض لینا جائز نہیں۔

۲- یہ قاتل قتل کیا جائے۔ ۲- ان کی تملیک درست ہے۔

۳- اختلاف پر طہان واجب نہ ہوگا۔ ۳- اختلاف پر طہان واجب ہوگا۔

فقہی نزاکات کے مطالعہ سے یہ روشن تر ہے کہ عدم جواز کے قائلین بکثرت ہیں اور یہی اصل مذہب بھی ہے۔ پھر اے فقہائے کرام کی تعداد بھی کم نہیں ہے جنہوں نے عرف و تعامل اور حاجتِ ماس کی بنا پر جواز کا حکم لگایا ہے۔ چنانچہ خاتمِ الفقیہین علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں: إن عدم جواز الاعتراض عن الحق ليس على إطلاقه۔
مجدد اعظم امام احمد رضا قدس سرہ نے کیا ہی نہیں امام ازہر میں اس کی توضیح فرمائی ہے:

”مسئلہ الاعتراض عن الوطائف میں ہر چند علما کو اختلاف ہے اور یہ بحث معرکہ آرا ہے مگر مرضی و عقار بنیاد پر قبول و خارج بر عدول صحت و قبول ہے، اور وہی ہنگام اعتبار و ملاحدہ نظر، ان شاء اللہ تعالیٰ اعظم۔ اگرچہ دوسرا ایہ بھی بہت قلیل گراں ہے۔ اح“ (ص ۱۳، ج ۷)

روشن یہ ہو کہ حقوقِ مجددہ میں (جس کی نظیر اعتراض عن الوطائف ہے) اصل مذہب تو یہی ہے کہ عوض لینا ناجائز ہے، لیکن جمہور فقہائے کرام نے عرف و تعامل اور حاجتِ ماس کا اعتبار کر کے اس کے جواز کا فتویٰ دیا ہے اور اس کی تلقین درست قرار دی ہے۔ کیوں کہ شرع ان کا اعتبار کرتی ہے۔ چنانچہ ان کی وجہ سے بہت سے احکام میں تخصیص بلکہ تغیر بھی ہو جاتی ہے۔

فقہ کے مسئلہ اصول ہیں۔

☆ الضرورات تبيح المحظورات۔ ☆ الحاجة تلز منة الضرورة

☆ علامہ ابن قیم مصری نے الاشارة والفتاوى میں فرمایا:

اعلم أن اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً

”راہِ جہاں اعلیٰ لکھنؤ“ کے مطالعہ سے یہ روشن ہو گیا ہے کہ غلطو اور دہلی اجارہ کا اصل و تاہا نہ ہے۔ چنانچہ بدل غلطو نہ کر لیں۔ غلطو اور دہلی اجارہ کے عدم جواز کی وجہ یہ ہے کہ وہ حقوق مجرود سے ہے، جس میں عوض لینا اصل مذہب کے اعتبار سے جائز نہیں ہوتا۔ پھر اس کی متعدد نظیریں پیش کی گئی ہیں اور ان کو جن اجل فقہائے کرام نے اپنے اپنے عہد میں ناجائز قرار دیا ہے، ان میں چند کے نام یہ ہیں:

شیخ الاسلام مقدسی، علامہ حسن شریعتی، علامہ محمد آفندی، علامہ زبیر کزادہ، علامہ فخر الدین ربلی، علامہ سید احمد عوی، خود پھر و اعظم امام احمد رضا۔

پھر ان اقوال عدم جواز کے باوجود عرف و تعامل و حاجت ناس کی بنیاد پر جائز کہنے والے اجل فقہائے کرام کی بھی تعداد بڑی ہے۔

• علامہ ابن الدین بن نجم مصری الاشباہ والنظائر میں، اور یہ بھی کہ حق غلطو کرنا یہ دار کا حق تھا۔
• مالکی المذہب علامہ ناصر الدین القفانی نے برصائے عرف جواز غلطو حوائجیت کا حکم فرمایا۔ (حاشیہ سید موسیٰ علی الاشباہ)
• علامہ عبد الرحمن آفندی عمادی مفتی و مفتی نے عرف سے ضرورت و داعیہ اور عدت دینے کی عادت جاریہ کو مدار حکم جواز ظہر لیا۔

• شیخ قحقی الدین بن معروف زاہد علیہ الرحمہ پھر علامہ ابو اسعد نے جواز کا موقف اختیار فرمایا۔
• تو ان علما کے کرام نے موقف جواز اختیار فرمایا ہے ان کے نزدیک مدار حکم یا تو عرف ہے، یا ضرورت و داعیہ یا عدت دینے کی عادت جاریہ اور تعارف و تعامل۔

مگر یہ امر تسلیم شدہ ہے کہ حق غلطو ان تمام فقہائے کرام کے نزدیک حقوق مجرود سے ہے، اور نہ اس کے جواز کے لیے عرف و تعامل اور ضرورت کا سہارا لیا جاتا۔

پھر ان متعدد علما کے کرام کی حمد و راتیں جنہوں نے جواز کا حکم دیا تو ان کا متعدد ہونا اور یکے بعد دیگرے کہتے ہی اجل علما کے کرام کا اسی کی طرف میلان رکھنا، ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہو گا، اور پھر و اعظم امام احمد رضا قدس سرہ کا ارشاد کرامی ہے: لوگ کہتے ہیں حقائق آراء سے حکم نکالتے ہیں۔ (مناہج الدین ص ۶۲)

مذہب بالا اجمال سے یہ یقین ہو گیا کہ کرایہ دار کے لیے حق غلطو حقوق مجرود سے ہے، اس لیے بدل غلطو کے ساتھ اس کے جواز کے لیے عرف و تعامل ناس اور ضرورت و داعیہ کی بنیاد پر ہی جواز کا حکم ہو گا۔ مگر اب غلطو اور دہلی اجارہ میں تبدیلی آ چکی ہے، اسی لیے اس میں عرف و تعامل زریعہ غور ہے۔

اس کے لیے مآخذ و مراجع کے طور پر جو مراجع یقین ہوتے ہیں ان میں دارالافتا میں ملک کے طول و عرض سے آنے والے سوالات ہیں جن میں ان کے سلیطے میں حکم دریافت کیے گئے ہوں اور جدید ترقی یافتہ ذرائع نشر و ابلاغ سے حاصل شدہ اطلاعات بھی ہیں جو ہمارے علم و خبر میں اضافہ کے سبب ہیں۔ مگر یوں میں اس نوعیت کے مقدمات کی کثرت آنے والی ہے۔ پھر اس اور انتظام کی زیادتی اور ان کی جارحیت کے واقعات سے بھی صرف نظر نہیں کیا جاسکتا، نیز سوال نامہ میں صورت حال کی وضاحت کی گئی اور اصل دنیا کا حال و عمل بتایا گیا۔ جس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ آج زمانے میں وہ معاشرتی اور تمدنی زندگی کا لازمی جز بنتا جا رہا ہے یہاں تک کہ علما کے اسلام کی ممانعتوں کے باوجود یہ جاسے ہے وہاں

پورے معاشرہ کو محیط ہوتی جا رہی ہے۔

قانون نے بھی صرف نظر سے کام لیا پھر پچھڑی کا اثر و رسوخ دیکھ کر ۱۹۷۹ء میں اس کے سامنے کھٹے ٹیک دیے اور نیا چارہ جازت دے دی اور اب یہ حال ہوا کہ تقریباً ساری دنیا کا اس پر عمل درآمد شروع ہو چکا اور آفریقہ میں معاملہ اس حال کو پہنچا کہ آج اگر منسو فی کا حکم جاری کر دیا جائے تو کروڑوں انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں جاوے گی ہزاروں کروڑ ہائیں اور لوگوں کو کھس سر چھپانے کی جگہ نہ ملے گی اس سے جو نتائج برآمد ہوتے ہیں۔ وہ یہ ہیں کہ حکم منسو فی پر:
 ۱۔ کروڑوں انسانوں کی معیشتیں جاوے جائیں گی ۲۔ لوگ قحط کے شکار ہو جائیں گے ۳۔ کروڑوں انسان بے گھر ہو جائیں گے ۴۔ انہیں سر چھپانے کی جگہ نہ ملے گی ۵۔ قانون بھی مدد نہ کر سکے گا ۶۔ حرج عظیم اور سخت مشقت سے دو چار ہوں گے۔

سوال نمبر ۱۱ میں درج "خلاصہ کلام" کی سرٹی سے جن نتائج کا اظہار کیا گیا ہے اس میں یہ ہے کہ:
 ۱۔ دوائی اجارہ بنیادی ضرورت بن چکا ہے ۲۔ ساری دنیا میں اس پر عمل ہے ۳۔ دوائی اجارہ کی منسو فی میں کروڑوں انسان سخت ضرورت و حرج کا شکار ہوں گے۔
 ان تین مطالب نے ہمارے لیے تین حوالہ فراہم کئے جن کی بنیادوں پر آج بھی حرج کا حکم ہوتا چاہیے۔
 ۱۔ عرف و تعامل ۲۔ ضرورت (فقہی) ۳۔ حاجت ہاں۔

عرف و تعامل: - ظاہر ہوا کہ غلو اور دوائی اجارہ پر ساری دنیا میں عمل جاری ہے حالانکہ حکم ثابت کرنے کے لیے کوئی ضروری نہیں کہ وہ عرف تمام جہاں کے مسلمانوں کو محیط و شامل ہو۔ تحریر الاصول امام ابن الہمام و دیگر ائمہ اربعی و اردن ان میں ہے التعامل ہو اکثر استعمالات۔
 الاشیاء و الظاہر میں ہے: ایضا تعتبر العادة إذا اطرقت أو غلبت۔ یعنی اتکا کافی ہے کہ جلا و کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔

اہل حضرت امام احمد رضا علیہ الرحمۃ و الارضہ ان کثیر شہادہ و نصوص اور نظائر ذکر کرنے کے بعد ارشاد فرماتے ہیں:
 "بالجملہ کلمہ اللہ تعالیٰ بدلائل قاطعہ واضح ہوا کہ علمائے کرام جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف حادث شائع ہے کہ جلا و کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔ نہ عرف قدیم زمان رسالت علیہ افضل الصلاۃ و الخیرۃ نہ عرف محیط مجمع عباد تمام بلاد نہ عرف عام سواد اعظم کہ اولین الامم اور ثالث علی التتبع اذ کان یا وجہ مقدم علیہ اس میں نہ زمان مشائخ میں تائید کی طرف متقابل نہ واقع و نص الامم ان کو گواہ نہ راہ فروغ ان پر منقسم نہ کلام ان پر حاکم ہاں عرف خاص کہ صرف وہ ایک شہر کے لوگوں کا تعارف ہو نہ سب ارباب میں صانع کتب میں نص و ترک قیاس نہیں"۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۲۱۳ ج ۸)
 چنانچہ غلو (دوائی اجارہ) برہانے تحقق تعامل و عرف جائز ہوگا۔

ضرورت و حاجت: - ہم ادا ضرورت و حاجت کے درمیان فرق ظاہر کریں۔ اس کے متعلق امام احمد رضا قدس سرہ فرماتے ہیں:
 پاکی چیزیں ہیں جن کے قطع کو اقامت شرائع الہیہ ہے۔ دین، عقل، نسب، ولس، و مال۔ اب اگر فعل ان میں کسی

کا موقوف علیہ ہے کہ بے اس کے فوت ہو یا قریب فوت ہو، تو یہ مرتبہ ضرورت ہے۔ جیسے دین کے لیے تعلیم ایمانیات و فرائض میں، اور اگر توقف نہیں مگر ترک میں حقوق مشقت و ضرر و حرج ہے، تو حاجت جیسے معیشت کے لیے چراغ کہ موقوف علیہ نہیں۔ ابتدا سے زمانہ رسالت علی صاحبہا افضل الصلوٰۃ والرحمۃ میں ان مبارک مقدس کاشانوں میں چراغ نہ ہوتا، ام المومنین رضی اللہ تعالیٰ عنہا فرماتی ہیں: البیوت یومثل لیس فیہا مصابیح۔ رواہ الشیخان۔ مگر عامہ کے لیے گھر میں بالکل روشنی نہ ہونا ضرور باعث مشقت و حرج ہے۔ (فتاویٰ رضویہ، ج ۱، ص ۱۹۹)

دوائی اجارہ میں ضرورت کا تحقق تو نہیں معلوم ہوتا، اور اگر وہ ہوتی، اصل دوم کافی ہوتی، یعنی الضرورات تبیح المحظورات۔ وہ فرماتے ہیں:

اب مواضع ضرورت کا استثناء تو بدیہی، جس کے لیے اصل دوم کافی اور اس کی فروغ معروف و مشہور اور استقصا سے بعید و مجہور۔ (ایضاً)

مگر اس میں حاجت کا تحقق ضرور ہے کہ گزر چکا کہ اگر انھیں منسوخ کر دیا جائے تو کروڑوں انسان اپنی تمدنی و معاشرتی زندگی میں بے گھر و بے تجارت ہو کر سخت مشقت و حرج میں مبتلا ہوں گے۔ مشقت و حرج میں اس انتلا سے تنظیم کی وجہ سے یہ بنائے حاجت دوائی اجارہ ضرور جائز ہونا چاہیے۔ پھر بدل خلو جو ای کا لازمہ ہے اس کا جواز یوں ہی ثابت ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہوا کہ ضرورت، حاجت اور عرف و تعامل، ان تین اصول میں سے دو اصل کو مدار حکم ضرور قرار دیا جا سکتا ہے۔ رہا ضرورت کا معاملہ تو الاشباہ والنظائر کی روشنی میں کہ "الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامة کانت او خاصة ولہذا جوزت الإجارة علی خلاف القیاس للحاجة" تو پھر اس سے بھی رخصت کا حصول ہو سکتا ہے۔

هذا ما ظهر لی والعلم أمانة فی أعناق العلماء، واللہ أعلم بالصواب۔

نتیجہ مقالہ - ۳۔ از: مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوسی، منو

باسمہ تعالیٰ و تقدس

:- (الف) :-

جواب [۱] "حق خلو" (حق اہتاء اجارہ) حقوق مجردہ سے ہے، یا حقوق ثابتہ موکدہ سے؟ دکان و مکان کی گہڑی کے مسئلہ میں یہ بحث بنیادی و اساسی ہے، اگر یہ طے ہو جاتا ہے تو مسئلہ دائرہ کے حل میں بڑی حد تک آسانی پیدا ہو جائے گی۔ اس لیے اس مسئلہ کا قدرے تفصیل سے جائزہ لیں گے۔ ذیل میں پہلے ہم دونوں قسم کے حقوق کا مختصر تعارف پیش کر رہے ہیں جس سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو جائے گا کہ حق موکد اور حق مجرد کی حقیقت کیا ہے، ان دونوں کے درمیان جو بڑی فرق کیا ہے اور یہ کہ "حق خلو" کا تعلق کس نوع کے حق سے ہے۔

حق خلو کا مطلب :- "حق خلو" حق اہتاء اجارہ کا نام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ شئی (مکان، دکان، زمین) ہمیشہ صاحب حق کے قبضہ میں رہے اگر وہ حق خلو کے متعلق کا مالک ہے۔ تو اس کی وجہ سے وہ صرف کا پورا

پورا حق رکھے، اگر مستاجر ہے تو حق مستاجر ہمیشہ گرایہ دار کے قبضہ میں رہے اور اس کی وفات کے بعد سلا بعد سلا اس کی اولاد و وارث ہوں۔

حق مجرد: - وہ حق جو مکمل میں ثابت و متقرر نہ ہو بلکہ محض دفع ضرر کے طور پر ہو، بلطف دیگر مصالحت کے بعد متعلق حق کا حکم سابق نہ بدلے، جیسے حق شفعہ، حق قسم وجہ حق خیار تخیر و فی الزکاح، حق مرور، حق شرب، حق تعالیٰ۔

حق موکد: - وہ حق جو اصلہ ثابت و متقرر فی اصل ہو۔ بلطف دیگر مصالحت کے بعد متعلق حق کا حکم سابق بدل جائے، جیسے حق قصاص، حق نکاح، حق رقی، جس کی مختصر توضیح یہ ہے کہ کسی حق کا محض دفع ضرر کے لیے ہونا اور حق پر صلح کے بعد متعلق حق کے حکم سابق کا نہ بدلنا حق مجرد ہونے کی علامت ہے۔ مذکورہ چیزیں ”حق مجرد“ کے عناصر ہیں۔ مثلاً حق شفعہ کو لیجیے۔ پڑوس کا مکان فروخت ہو رہا ہو تو اس مکان کا پڑوسی شرعاً حق شفعہ رکھتا ہے، اس کی وجہ سے پڑوسی اجنبی کے ہاتھوں مالک مکان کی خرید و فروخت پر رکاوٹ پیدا کرنے کا حق رکھتا ہے۔ حالانکہ بظاہر پڑوسی کو اس میں رکاوٹ ڈالنے کا کیا حق؟ ہر مالک اپنی ملک میں جائز تصرف کا پورا پورا حق رکھتا ہے۔ کسی غیر کو اس میں رکاوٹ اور مداخلت کا کوئی اختیار نہیں ہونا چاہیے، لیکن چونکہ مکان کا یہ خریدار پڑوسی کے لیے ضرر کا باعث بن سکتا ہے، اس لیے شریعت ظاہرہ نے اس ضرر کو دور کرنے کے لیے پڑوسی کو شرعاً یہ حق عطا فرمایا کہ وہ اجنبی سے ملے کیے گئے معاملہ کو ختم کرا کے اسی ملے شدہ دام پر مکان خریدے، اگر یہ محض اعتیاض عن الحق کے طور پر خریدار سے کچھ مال لے کر اجنبی کے ہاتھ مکان کی فروخت کی پر راضی ہو جائے تو ایسی صورت میں حکم یہ ہے کہ شفعہ کا حق شفعہ بھی جاتا رہے گا اور اسے عوض میں کچھ مال بھی نہ ملے گا۔ ہدایہ میں ہے:

وان صالح من شفعتہ علی عوض بطلت شفعتہ و رد العوض، لأن حق الشفعة لبس بحق متقرر
ففي المحل بل هو مجرد حق التملك فلا يصح الاعتیاض عنه. (ص ۴۰۶، ج ۴)

وہ یہ ہے کہ یہ حق شفعہ کو بر بنائے ضرر تھا تو حال اور جب دو مال کے عوض صلح پر راضی ہو گیا تو ظاہر ہو گیا کہ اسے ضرر نہیں۔ ظاہر ہے کہ اس صلح سے اس شے کے حکم سابق میں کوئی تبدیلی واقع نہ ہوئی کیوں کہ مکان کا خریدار صلح سے خوشتر بھی مکان کا مالک تھا، اور صلح کے بعد بھی مکان کا مالک وہی رہا۔ حق شفعہ کی نظیر ”خیار تخیر“ ہے، شوہر نے اپنی بیوی کو یہ اختیار دے دیا کہ تم اپنے آپ کو طلاق دے کر نکاح کے بندھن سے آزاد کر سکتی ہو، یہ حق بھی دفع ضرر کے طور پر ہے، اگر عورت اپنے اس حق کے بدلے شوہر سے مال لینے پر رضا مند ہو جائے، تو حکم یہی ہوگا کہ اس کا خیار باطل ہو گیا، اور اسے عوض میں کچھ بھی مال نہ ملے گا۔ ظاہر ہے کہ اس صورت میں بھی متعلق حق کی سابقہ حالت نہیں بدلتی، کیوں کہ شوہر عورت کے حصہ بضع کا مالک اس اختیار سے پہلے بھی تھا، اور اس حق پر صلح کے بعد بھی بدستور مالک ہی رہا، جس طرح حصہ بضع پر ولایت تصرف کا حق صلح سے خوشتر تھا، اسی طرح صلح کے بعد بھی اسے ولایت تصرف کا حق حاصل رہا۔ لہذا شرعاً یہ حق، حق مجرد و حق غیر موکد، حق غیر متقرر کہلائے گا۔

اور اگر حق پر مصالحت کے بعد متعلق کا حکم سابق بدل جائے تو وہ حق، حق موکد و متقرر کہلائے گا، جیسے حق قصاص، کہ شرعاً قاتل کی جان مقتول کے وارثین کے لیے مباح ہے، لیکن اگر وارثین مقتول اور قاتل کے مابین صلح ہو جائے، وارثین کچھ مال لے کر قاتل کو معاف کر دیں تو یہ درست ہے، اور وارثین مقتول مال کے حق دار ہوں گے، اور قاتل مباح الدم

سے معصوم و اہم ہو جائے گا۔ یہاں کہ یہ حق اصلہً مکمل میں ثابت ہے اور اس سطح سے حقیقی حق کی حالت بدل جاتی ہے اس لیے یہ شرعی حق موکد و متکرر کہلائے گا۔ چاہے میں ہے۔ بل ہو مجرد حق التملک فلا یصح الاعتیاض عنہ بخلاف الفصائص، لانه حق منقرو، و بخلاف الطلاق و العتاق لانه اعتیاض عن ملک فی المحلل. (ص ۱۰۶ ج ۱)

مذکورہ اصولی ضمیمات سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جو حق مکمل سے حقیقی ہو کر اس میں ثابت و متکرر نہ ہو بلکہ وہ حق تملک ہو جو مکمل و فی ضرور رفع نقصان کے لیے ملا ہو وہ حق مجرد ہے، اور اگر اصلہً مکمل میں متکرر و ثابت ہو تو حق موکد ہے۔ ان دونوں حقوق کے درمیان فرق کی واضح فقہی علامات دونوں کے احکام میں اختلاف بھی ہے۔ ہمارے فقہائے کرام اور شافریات ہیں حق مجرد و ناقابل تملک ہے، حق مجرد و سطح من المال درست نہیں، یوں ہی اس کی قطع بھی ناجائز، اس کے اختلاف پر طہان واجب نہیں۔ رد المحتار میں ہے:

قال فی البدایع: الحقوی المجرود لا تحصل التملک ولا يجوز الصلح عنہا. لقول: و کذا لا تضمن بالاختلاف. (ص ۱۰۶ ج ۱)

اسی میں امامہ رحمہ سے ہے الاعتیاض عن مجرد الحق باطل. (ص ۱۰۶ ج ۱) حق القدر میں ہے: یصح الحقوی المجرود لا يجوز کانتسیل و حق المرور لہ. (ص ۱۰۶ ج ۱) جب کہ حق موکد کے احکام اس سے مختلف ہیں، حق موکد قابل تملک ہوتا ہے، اس کا عوض لینا جائز ہے، اس کے تک کرنے کی صورت میں طہان واجب ہوتا ہے۔ علامہ ابن عابدین ثانی فرماتے ہیں:

إذا فوت حقاً مؤکداً، فإنه یلحق بفقوت حقیقة التملک فی حق الضمان کحق المرور. (رد المحتار ص ۱۰۶ ج ۱)

واضح رہے کہ یہ احکام ایک دوسرے سے اس طرح مربوط و ہم آہنگ ہیں کہ جہاں ایک کا ثبوت ہوگا وہاں دوسرے احکام بھی پائے جائیں گے مثلاً اگر کوئی حق قابل تملک ہے، تو اس پر عوض لینا درست ہوگا، اختلاف پر طہان بھی واجب ہوگا، یوں ہی جو حق ناقابل تملک ہوگا، اس کا عوض لینا اور اس کی قطع و شرانہ ناجائز ہوگی، اختلاف پر طہان واجب نہ ہوگا، حق مجرد کے حلق سے یہ بات مسلم ہے کہ وہ تملک کا قابل ہے اور نہ ہی اس میں وراثت جاری ہوگی، انشاء سے یہ کیا جاسکتا ہے، جس کی قدر سے تحصیل اور مذکور ہوئی۔ صورت کی وراثت میں حق مجرد و قابل ہوگا یا نہیں؟ علامہ برہان الدین مرحوم نے فرماتے ہیں: وإذا مات بطلت شفعہ، لیکن حق قصاص و غیرہ حقوق موکدہ میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

حق خلو حق موکد ہے: فقہائے امت کے ارشادات کے تناظر میں غور کیا جائے کہ آیا حق خلو (حق اجازت اجارہ) کے اندر حق موکد کے حق صریحاً جاتے ہیں، یا حق مجرد کے؟

- مذکورہ بالا طور میں غور و فکر کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ مکمل میں حق کے متکرر و ثابت ہونے کی تین بنیادی علامات ہیں۔
- (۱) سطح مال کے بعد حقیقی حق کے علم سابق کا بدل جانا (کما مر عن صاحب العنایہ)
 - (۲) قدرت فعل سے متکرر بھی مکمل کے اندر وراثت تصرف کا حامل ہونا (کما مر عن صاحب الکفایہ)
 - (۳) حق میں تملک اجارہ اور وراثت وغیرہ کا صحیح ہونا (کما سبجی، انفا عن صاحب الأشیاء و النظم)

حقیقت یہ ہے کہ حق منکر راجح موکم کی مذکورہ تینوں علامتیں اور نشانیاں حق غلط کے اندر پائی جاتی ہیں۔

پہلی صورت: جہاں تک صلح یا صلح کے بعد عزم کے متعلق حق کے بدلنے کی بات ہے تو یہ امر حق غلط کے اندر پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ متعلق حق مثلاً مکان یا دکان یا زمین (حق منکر) ہے۔ اگر مالک مکان، مکان یا دکان کو اجارہ پر دے، اور ساتھ ہی حق غلط پر مال کے عوض صلح کرے خواہ نقد روپے لے کر یا زمین میں عمارت بنوا کر یا عمارت میں کچھ زائد تعمیر کرے، تو ظاہر ہے کہ متعلق حق (مکان یا دکان) کے احکام بدل جائیں گے کیوں کہ حق غلط پر مال کے عوض صلح سے خوشتر مالک کو اپنے مکان و دکان پر ولایت تصرف کا پر راجح راجح حاصل تھا، وہ اسے بہرہ کر سکتا تھا، دوسرے کو مالک بنا سکتا تھا، عاریت میں دے سکتا تھا، صلح کر سکتا تھا، لیکن جوں ہی مالک مال کے عوض اپنے اس حق سے دست بردار ہوا، یہ احکام بکسر بدل گئے، اب نہ تو وہ اس مکان و دکان کو فروخت کر سکتا ہے، نہ بہرہ کر سکتا ہے، نہ کسی دوسرے کے ہاتھ اجارہ یا عاریت میں دے سکتا ہے۔ یعنی متعلق حق کا عزم سابق بدل گیا جس طرح حق قصاص میں قاتل کی جان صلح کے بعد مباح ادم سے معصوم ادم ہو کر بدل جاتی ہے۔ اور اگر مالک نے پہلے تحصیل عدت کے لیے اجارہ پر دیا تھا، بعد میں مال کے عوض حق غلط سے دست بردار ہوا تو اب بھی متعلق حق کا عزم سابق بدل گیا کہ اجارہ کی تحصیل عدت کے بعد مالک کو اس مکان یا دکان (حق منکر) میں ولایت تصرف کا پر راجح راجح حاصل ہے۔ اس تحصیل عدت کے بعد مالک اس مکان (حق منکر) کو فروخت کر سکتا ہے، بہرہ کر سکتا ہے، اجارہ پر دے سکتا ہے۔ لیکن جہاں اس نے عدت اجارہ کے درمیان اپنے حق غلط پر صلح کر لی، اب اس تحصیل عدت کے بعد نہ تو وہ اس مکان کو فروخت کر سکتا ہے، نہ بہرہ کر سکتا ہے، نہ کسی دوسرے کو اجارہ یا عاریت میں دے سکتا ہے۔ گویا اب وہ ہمیشہ کے لیے بے دخل ہو کر رہ گیا، یوں ہی حق غلط حاصل کرنے سے خوشتر مستاجر نہ تو اس زمین مستاجر و مکان مستاجر کو مسجد بنا کر وقف کر سکتا تھا، نہ ہی دوسرے کو اجارہ پر دے سکتا تھا، نہ ہمیشہ کے لیے اپنا ولایت تصرف قائم رکھ سکتا تھا، لیکن جب اس نے "حق غلط" حاصل کر لیا خواہ نقد روپے لے کر یا مالک کی زمین میں عمارت بنا کر یا مالک کی عمارت میں اضافہ کر کے تو اب یہ ساری چیزیں اس کے لیے مباح ہو گئیں۔ میری ان باتوں کی تائید مجدد اعظم امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان کے ایک فتویٰ سے بھی ہوتی ہے جو انھوں نے دوا کی پڑھ والی زمین میں مردے دفن کرنے کے جواز پر تحریر فرمایا ہے۔ وہ رقم فرماتے ہیں:

"اچھا بہرہ بنانا ہے جب کہ باجائز متاجر ہو۔ ملک غیر ہو یا مٹائی جواز دفن نہیں۔ عاریت یہ کہ مالک کو ازادہ قبر کا اختیار ہوگا، مگر جب اس کا اجارہ دوا می ہو تو مالک کی طرف سے یہ اندیشہ بھی نہیں، یہاں تک کہ علمائے دوا می اجارے کی زمین میں مسجد بنانے کی اجازت دی اور اس میں وقف صحیح مانا، اسی بنا پر کہ وہ ہمیشہ رہے گی تو تا بیہ حاصل ہے۔ رد المحتار میں ہے: قال فی الاستعاذ: و ذکر الخصاص أن وقف حیوانیت الأسواق بحوزہ۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۰۰، ۱۰۱، ج ۳)

اس سے اشارہ ثابت ہوا کہ حق غلط موکم ہے۔

دوسری صورت: یوں ہی دوسری صورت فعل سے فعل اقامت فعل کے سلسلے میں محل پر ولایت تصرف کا حاصل ہونا بھی حق غلط میں پایا جاتا ہے۔ کیوں کہ مالک نے اگرچہ ابھی ان افعال کو انجام نہیں دیا ہے، جو حق غلط کی بنا پر آتے حاصل ہیں۔ مثلاً ابھی اس نے زمین و عمارت کو اجارہ پر دیا نہ کسی کو مالک بنایا نہ بہرہ کیا، لیکن ان افعال کے اقامت

سے خوشخبری، مالک مکان ان چیزوں کا پورا پورا اختیار رکھتا ہے۔ یوں ہی کرایہ دار کو جب یہ حق ملتا تو گوکہ ابھی اس نے ان افعال کو انجام نہیں دیا ہے جنہیں حق غلو کے سبب کرنے کا اور برتنے کا اختیار ملا ہے، مثلاً ابھی سٹا پر نے اس زمین و عمارت کو مسجد کے لیے وقف نہیں کیا ہے، ابھی کو اجارہ یا عمارت پر نہیں دیا ہے، اور نہ ہی اس نے دیگر وہ کام کئے ہیں جو اسے اس حق کے سبب ملنے ہیں مگر اس کے باوجود اسے اس محل (مکان و زمین) پر ولایت تصرف حاصل ہے۔ جس طرح حق قصاص میں مقتول کے ارث کو مل (قتل کی جان) پر فعلی قصاص قائم کرنے سے خوشخبری بھی ولایت تصرف حاصل ہے کہ وہ اسے قتل کر سکتا ہے۔ قلت ان حق الغلو و حق القصاص مسئولان فی التاكد و التفرغ فی المحل۔

تیسری صورت: - حق موکد میں تملیک، بیع، اجارہ وغیرہ کا جاری ہونا۔ حق غلو میں تملیک، بیع، وراثت، ہبہ، اجارہ، عاریت وغیرہ جاری ہوتی ہیں۔ مالک کے حق میں تو یہ بات ظاہر ہے کہ جب تک حق غلو مالک کے ہاتھ میں ہے، وہ دوسرے کو اس حق کا مالک بنا سکتا ہے۔ حق غلو کے ساتھ اجارہ پر دے سکتا ہے۔ یوں ہی اس کے مرنے کے بعد اس کے وارثین اس حق کے وارث بنتے ہیں اور وارثین بھی یہ تمام تصرفات بنا دے کر سکتے ہیں۔ یوں ہی اگر کرایہ دار کو یہ حق مل جائے تو وہ حق کا مالک بن جاتا ہے۔ اب وہ اسے بیع کر سکتا ہے، ہبہ کر سکتا ہے، وارث میں دے سکتا ہے۔ کرایہ دار کے انتقال کے بعد اس کے وارثین اس حق کے وارث بنتے ہیں۔ علامہ ابن قیم مصری اپنی اشہار آفاق کتاب "لا شاہد الاثار" میں فرماتے ہیں:

أقول: علی اعتبارہ یعنی ان بغنی بأن ما يقع فی بعض أسواق القاهرة من غلو الحوائت لازم وبضم الغلو فی الحائوت حقاً له فلا یسلک صاحب الحائوت إخراجہ منها ولا إجارتها لغيره و لو كانت وفقاً (ص ۵۲)

شیخ محمد علی الرافعی اشباہ کے حاشیہ میں رقم فرماتے ہیں:

فائدة الغلو أنه كالمثلک فحقری علیہ احكامه من بیع و إجارة و هبة و رهن و وفاء دین و وراثت و وقف. (حاشیہ الأشباہ و الظائر ص ۵۲)

علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ دلائل میں فرماتے ہیں: قال فی الإسعاف: و ذكر فی أوقاف الخصاف: أن وقف حوائت الأسواق يجوز۔

تذکرہ بالا تحقیقات سے یہ بات محل کر سامنے آگئی کہ حق موکد کے لیے جو چیزیں بنیادی و اساسی ہیں وہ حق غلو کے اندر پائی جاتی ہیں، لہذا حق غلو حق موکد و متکرر ہے۔ هذا ما ظهر لی الآن و انی کنت یئس فی مقالی أن حق الغلو حق مجرد، لیکن بعد التفتیش و بعد إمعان النظر انکشف علی أن هذا حق مؤکد و متقرر، کما أوضحتم فیما سبق بتوفیق اللہ عز و جل واللہ تعالیٰ أعلم و علمہ اتم و احکم۔

حق مجرد و مؤکد کی بیع: - ظاہر ارادہ کے مطابق حقوق کی بیع نامہائے جے۔ وہ یہ ہے کہ تحقق بیع کے لیے مال کا مال سے تبادلہ ضروری ہے۔ حقیقۃً بیع ہو مبادلة المال بالمال۔ (معدایہ) اور یہ بات بھی طے شدہ ہے کہ فقہائے احناف کے نزدیک مال کی جو تعریف رائج و جاری ہے، اس کی روشنی میں "حقوق" مال نہیں۔ علامہ شامی علیہ الرحمہ نے مال کی تعریف ان الفاظ میں فرمائی ہے: المال ما یعمل الیه الطبع و یتکون ادخاره لوقت الحاجة۔ (رد

(المختار من ۳ ج ۱)

ظاہر ہے کہ حق غلو (حق اہل اے اجارہ) اور حق تعریف، مال کی رائج و فاعل تعریف اور ظاہر الروایہ کے مطابق مال نہیں، مال ہونے کے لیے عین، جوہر، بقاء و دیگر مادی اشیاء میں سے ہونا لازمی ہے، اور حقوق غیر عینی و غیر مادی چیزیں ہیں، تو ظاہر الروایہ کے مطابق ان کی قطع بھی ناجائز ہوگی۔ فقہانے حقوق کی قطع پر صراحتاً ناجائز ہونے کا حکم عائد کیا ہے، رد المحتار میں ہے: "ان بیع الحق لا یجوز۔ اکی میں ہے: فی العناہ عن الخانیۃ عن العقبہ اسی البیت: بیع الحق لا یجوز۔" تمہا حق کی قطع جائز نہیں، البتہ اگر اس کی قطع میں عرف و تعامل ہو، اور حاجت بھی مستثنیٰ ہو تو ان کی قطع جائز ہوگی۔

حقوق سے باعلوضہ دست برداری:۔۔ جہاں تک حق مجر و کا تعلق ہے اس سے باعلوضہ دست برداری جائز نہیں، رد المحتار میں امام ہر کسی سے ہے: اعتیاض عن مجرد الحق باطل۔

اسی میں ہے: قال فی البدائع: الحقوی المعرۃ لا تحتمل التملیک ولا یجوز الصلح عنہا۔ (ایضاً) الا شہادۃ الظاہر میں ہے: الحقوی المعرۃ لا یجوز الاعتیاض عنہا۔

پس اس حق منوکہ سے باعلوضہ دست برداری جائز ہے، کہ یہ حق نگل میں اصلہ ثابت و مستقر ہوتا ہے، اور صاحب حق نگل کا مالک ہوتا ہے، اس لیے فقہانے اس کے عوض مال لے کر دست بردار ہونے کو جائز قرار دیا ہے، مثلاً حق قصاص، حق منوکہ ہے، مقتول کے وارثین کے لیے جائز ہے کہ قاتل سے کچھ روپے لے لیں اور اس سے قصاص نہ لیں۔ ہادیہ میں ہے: والصلح یصح عن جنایۃ العمد والخطا۔ اکی میں ہے: یصح الاعتیاض عن القصاص۔ (ص ۱۶۷ ج ۳)

اسی طرح حق نکاح میں اگر شوہر مال لے کر اس حق سے دست بردار ہونے اور طلاق دینے پر راضی ہو جائے تو یہ جائز ہے۔

حق رقی بھی حق منوکہ ہے، اگر آقا غلام سے مال لے کر اس حق سے دست بردار ہونے میں راضی ہو جائے تو جائز ہے اور ان تمام صورتوں میں مال لینا جائز و درست ہے۔

الجواب [۱۶] عرف و تعامل اور حاجت تحقیق ہے، یا نہیں؟ اگر ہے تو کون سا عرف اور کس قسم کی حاجت؟ اس کے لیے پہلے ہم اقتصاد کے ساتھ عرف و حاجت کے دائرہ مفہوم کو دہراؤ اثر کی توضیح و تشریح کرتے ہیں۔

عرف:۔۔ علامہ رشائی علیہ الرحمہ نے عرف کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "العرف ما استقر فی النفوس من جهة العقول و لفظہ الطبیعیۃ بالقبول" (وسائل ابن عابدین ص ۱۱۳)

عرف عملی کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے: "هو ما اعتلده الناس من اعمال۔ عرف کی دو قسمیں ہیں: (۱) عرف عام (۲) عرف خاص۔

عرف عام:۔۔ جو بلاد کثیرہ کے عوام و خواص میں بکثرت رائج ہو: "هو ما تعارفه اکثر الناس فی جمیع البلدان۔

عرف خاص:۔۔ دو ایک شہر کے لوگوں کا تعارف یا عمل ہو۔ (نہدی رضویہ ج ۸)

عرف خاص اور تعامل بعض باس کا تحقق تو یقینی ہے، لیکن آج کے زمانے میں عرف عام کا تحقق بھی سمجھ میں آتا ہے۔
جیسا کہ سوال نامہ میں اس کی طرف ان الفاظ میں اشارہ کیا گیا ہے۔

”دوائی اجارہ آج کے زمانے میں بڑے شہروں اور ترقی پذیر صنعتی قصبوں میں انسان کی بنیادی ضرورت بن چکا ہے۔ اگر آج یہ اجارہ منسوخ کر دیے جائیں تو کروڑوں بلکہ اربوں، کھریوں انسان سخت حرج و ضرر کا شکار ہوں گے، اور بے شمار انسانوں کی معیشتیں اور تجارتیں دم زدن میں تباہ و برباد ہو کر رہ جائیں۔“

اس پس منظر میں بلاشبہ حاجت کا تحقق ہے، کیوں کہ حاجت کا مفہوم یہ ہے کہ جو کسی چیز کا موقوف علیہ تو نہ ہو، لیکن اس کے بغیر ضرر، حرج، مشقت لاحق ہو۔ ”فقر البعین“ میں علامہ حموی نے امام ابن ہمام سے نقل فرمایا ہے:

الحاجة: كالحاجة لو لم يجد ما ياكله لم يهلك غير أنه يكون فيه جهد و مشقة. (الأشباه والنظائر ص ۱۴۱)

المنحصر شہروں اور ترقی پذیر قصبوں میں عرف و تعامل اور حاجت متحقق ہے۔

حاجت مستاجر اور مؤاجر دونوں کو ہے، مستاجر کی حاجت یہ ہے کہ وہ اگر مکان کرایہ پر نہ لے تو نہ وہ سکونت اختیار کر سکے گا اور نہ ہی اپنا کاروبار چلا سکے گا، جو اس کے لیے باعث حرج و مشقت ہے، یوں ہی مؤاجر اگر مکان و دکان کرایہ پر نہ دے تو اس کی آمدنی کا ذریعہ مسدود ہو جائے گا، جو اس کے لیے باعث حرج ہے۔

جہاں تک مستاجر کی بات ہے تو اس کے لیے حاجت کا تحقق ظاہر ہے، لیکن مؤاجر کے لیے عام حالات میں حاجت کا تحقق محل نظر ہے۔ البتہ بعض حالات میں تحقق ہے، مثلاً وہ شخص جو اپنی معیشت کے سدھار کے لیے مکان کو کرایہ پر دے، اس کے لیے تو حاجت متحقق ہے لیکن ایسا مؤاجر جس کی یہ کیفیت نہ ہو اور اس کی آمدنی کے دوسرے ذرائع مستحکم ہوں، تو اس کے لیے حاجت متحقق نہیں، لیکن چون کہ ایسی صورت میں مستاجر کی حاجت مؤاجر کے عمل اجارہ کے بغیر پوری نہیں ہو سکتی، اس لیے گوکہ عام حالات میں مؤاجر کو حاجت نہیں، مگر اس کا عمل اجارہ موقوف علیہ ہونے کی وجہ سے اجارہ مذکورہ کے جواز پر متنی اثر نہیں ڈال سکتا، پھر یہ حکم جواز کے بعد ہر فرد خاص میں حاجت کا تحقق ضروری نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

[الجواب ۳] منصوص فی الشرع کی دو صورتیں ہیں (۱) منصوص فی القرآن والحدیث (۲) منصوص فی المذہب۔ حقوق کی تلخ کے منصوص ہونے کی پہلی شکل نظر فقیر سے نہیں گزری، حقوق کی بیع کا مسئلہ منصوص فی المذہب ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

[الجواب ۴] بدل غلو لینے پر جب عرف و تعامل اور حاجت متحقق ہے، تو مؤاجر کو بدل غلو لینا جائز ہوتا چاہیے، جیسا کہ جواب نمبر (۱) کے ضمن میں فتاویٰ رضویہ کی عبارت گزری جس سے اطلاق جواز کا اشارہ ملتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

[الجواب ۵] پیشگی رقم کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ بطور سیکورٹی مؤاجر کے پاس جمع رہے، جب کرایہ دار مکان یا دکان مالک کے حوالے کر دے یا طے شدہ کرایہ ادا کرتا رہے اور مالک کو اطمینان ہو جائے، پھر وہ رقم اسے واپس کر دے۔ یہ صورت رہن (زمر ضمانت) کی ہے۔ درمختار میں ہے:

لأن الرهن: هو حبس شيء مالى أي جعله محبوباً بحق يمكن استيفاءه أي أخذه منه كلاً أو بعضاً كالأدين حقيقة أو حكماً كالأعوان المضمونة بالمثل أو القيمة. (ص ۳۰۷، ج ۵)

اور درایم و دنانیر کا رہن جائز، ہدایہ میں ہے: يجوز رهن الدراهم و الدنانير و المكيل و الموزون لأنه يتحقق الاستيفاء منه فكان محلاً للرهن. (ص ۵۱۵، ج ۴)

لیکن یہ اسی صورت میں جائز ہوگا، جب کہ مکان و دوکان کے بدلے نہ ہو بلکہ طے شدہ کرایہ کے بدلے اطمینان کے لیے ہو، ورنہ جائز نہ ہوگا، کیوں کہ شئی مستاجر کرایہ دار کے پاس امانت ہوتی ہے اور امانت کے لیے رہن رکھنا باطل و ناجائز ہے۔ فتاویٰ قاضی خاں میں ہے: لا يجوز الرهن بالأعيان التي هي أمانة كالدائع والعواري۔ اگر واجب ہونے والے کرایہ کے اطمینان کے لیے ہو، تو گو کہ یہ رہن جائز ہے مگر اس رقم سے مالک مکان کو نفع اٹھانے کی اجازت نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

وليس للمرتهن أن يتنفع بالرهن، لا باستخدام ولا يسكني إلا بأذن له المالك لأنه له حق الحبس دون الانتفاع. اهـ. (ص ۵۰۶، ج ۴، کتاب الرهن)

اسی طرح یہ پیشگی رقم قرض بھی ہے، کہ یہ رقم ایک مٹی چیز ہے، کرایہ دار مالک کو دے کر اسی کے مٹا دینے کا معاہدہ اور عقد کرتا ہے، لہذا اس کو قرض بھی کہہ سکتے ہیں، لیکن چون کہ قرض میں کوئی میعاد مقرر نہیں ہوتی، اس لیے کرایہ دار کو شرعاً یہ حق حاصل رہے گا کہ وہ جب چاہے مالک سے اپنی رقم واپس لے لے۔ بہر حال خلاصہ یہ کہ پیشگی رقم من وجہ رہن اور من وجہ قرض ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۶] تعامل کے مؤثر ہونے کے لیے اس کا بلا واسطہ حاجت سے مقرون ہونا ضروری نہیں، ایسا بھی ہو سکتا ہے کہ کسی پر تعامل ہو مگر وہ حاجت سے مقرون نہ ہو، گو کہ تعامل کی وجہ سے دیے جانے والے حکم کی تہ میں حاجت عموماً کارفرما ہوتی ہے۔ ذیل کے جزئیات سے اس بات پر روشنی پڑتی ہے۔

قال المصنف في المنح: لما جرى التعامل في زماننا في البلاد الرومية في وقف الدراهم والدنانير دخلت تحت قول محمد المفتي به في وقف كل منقول فيه تعامل كما لا يخفى وقد أفتى مولانا صاحب البحر بجواز وقفها ولم يحك خلافاً له. ولا شك في كونها من المنقول فحيت جرى فيها تعامل دخلت فيما أحازه محمد.

امام محمد علیہ الرحمہ نے تعامل کی بنا پر درایم و دنانیر کے وقف کو جائز قرار دیا ہے، ظاہر ہے کہ درایم و دنانیر کے وقف میں واقف کو کوئی حاجت ہے؟ ایسا نہیں ہے کہ اگر درایم و دنانیر کا وقف کرنے والا وقف نہ کرے تو وہ حرج و مشقت میں پڑ جائے، اس سے ظاہر ہے کہ تعامل کی تاخیر کے لیے تعامل کا بلا واسطہ مقرون بالاحاجت ہونا ضروری نہیں ہے۔ البتہ وہ بلا واسطہ حاجت سے مقرون ہوتا ہے، کیوں کہ اگر تعامل کا اعتبار نہ کیا جائے اور درایم و دنانیر کے وقف کو غیر صحیح قرار دیا جائے، تو لاکھوں بلکہ کروڑوں کی مالیت کو عدم صحت وقف کی بنا پر اطمینان کو واپس کرنا ہوگا، جو یقیناً باعث حرج و مشقت ہے، تو بظان وقف کی صورت میں پائی جانے والی حرج و مشقت کے واسطے سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ تعامل کی تاخیر مقرون بالاحاجت ہے، کیوں کہ ان اشیاء منقولہ کے اوقاف کی عدم صحت کے حکم لگانے میں حرج و مشقت ہے۔

مندرجہ ذیل جزئیہ کے بیان سے خوشتر یہ واضح رہے کہ تعامل، عرف عملی، عادت ناس، یہ خبوں قریب المعنی ہیں اور باب احکام میں ان خبوں کی حیثیت تقریباً یکساں ہے۔ تعامل و عادت ناس کی دوسری حیثیت یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ

مقررون بالاجت ہو جیسا کہ قبل کے جزئیہ سے ظاہر ہے۔ اگر اراکین میں امام ابو بکر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے:

استحسن فی التعامل الناس فانهم تعاملوا ببيع نمل الکرم هذه الصلوة و لهم فی ذلك عادة طاهرة. و فی نوع الناس عن عادتهم حرج

اس میں عادت تاس کی حد سے انگو کے پتلوں کی بیخ اور ایسے بارغ کے پھل جس کا کچھ حصہ لٹکا ہو اور کچھ حصہ نہ لٹکا ہو، کی بیخ کو جائز قرار دیا گیا ہے، اور اس تعامل تاس میں دفع حرج کا سہارا لیا ہے۔ ان جزئیات کے تاظر میں اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ تعامل کی تاثیر کا مقررون بالاجت ہونا لازم و ضروری نہیں، کیسے مقررون بالاجت ہوگی، جیسے اراکین والے جزئیہ میں، اور کیسے نہ ہوگی، جیسے وراہم و دانیر کے وقف کے مسئلہ میں، البتہ بالواسطہ تعامل کی تاثیر ضرور مقررون بالاجت ہوتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۷]

مدت مطلقہ کے اہارہ کے تعامل میں تو کوئی حیدر ہی نہیں، تمام ممالک اسلامیہ و غیر اسلامیہ کے شہروں و دیہوں اور دیہاتوں میں مدت مطلقہ کے ساتھ اہارہ و رواج پذیر ہے۔ اسی طرح داغی اہارہ کا تعامل اگرچہ اس قدر عام و مشاع نہیں، تاہم فی زمانہ تعامل کا تحقق محتاج دلیل نہیں۔ کما لا یخفی علی من له اطلاع علی أسواق الناس۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۸]

اوقاف کی زمین، مکان و دکان کو چھڑی لے کر کرایہ پر دینا چند شرطوں کے ساتھ جائز ہے، جیسا کہ فقہاء کی رضویہ میں ہے:

اگر غلو و وقف میں ہو تو شرط ہے کہ: (۱) یہ عقد خود اوقف یا حوالی کرے، دوسرے کو اختیار نہیں۔ (۲) غلو لازم کر دے روپیہ خاص وقف کی منفعت سمجھ میں صرف ہو، نہ کہ وقف یا حوالی یا کسی اور کے کام میں۔ (۳) غلو ضروری کہ وقف کو اس امداد مالی کی حاجت ہو، اگر وقف خود اپنی اس منفعت کو پورا کر سکتا ہے تو غلو باطل ہے۔ (مس ۳۶۳، ج ۶، رسالہ احوال اعلیٰ القنین اعلیٰ)

اگر ان شرائط میں سے کوئی ایک شرط بھی نہ پائی گئی تو حق غلو کے ساتھ وقف کی جائداد کو اہارہ پر دینا جائز نہ ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۹]

چھڑی کی حیثیت صلح من الحق بالمال کی ہے، یعنی مال کے عوض حق سے دست برداری، جو حرج کی ایک قسم ہے۔ چھڑی کی شکل بدل جانے سے غم بدل سکتا ہے، اس کے لیے بدل ہونی فکھوں کی نوعیت دیکھی جاسکتی، اگر کوئی بنیادی تبدیلی ہے، جب تو غم میں بھی تبدیلی ہوگی، ورنہ نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۱۰]

کرایہ دار دوسرے کو بھی مستاجر کرایہ پر دے تو ایسی صورت میں بھی حاجت تحقیق ہوگی اور بھی نہیں، لیکن حاجت کے عدم تحقق کی صورت میں غم جو لازمی کوئی منفی اثر نہ پڑے گا۔ جس طرح مدت مطلقہ کے اہارہ کو فقہانے حاجت و ضرورت کی بنا پر جائز قرار دیا ہے۔ تو اگر کسی شخص کے پاس مکان یا دکان ہو اور اسے کرایہ پر دینے کی اسے ایسا حاجت نہ ہو، جب بھی شرائط کے لیے روا ہے کہ وہ اپنے مکان یا دکان کو کرایہ پر دے، کیوں کہ عمومی حاجت کے نتیجے میں اسے بدل جانے والے غم کے لیے ہر فرد خاص کے لیے حاجت کا تحقق ضروری نہیں، لہذا اگر نہ کوہ بالا صورت میں حاجت تحقیق نہ بھی ہو تو کرایہ دار دوسرے کو بھی مستاجر کرایہ پر دے سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

(ب)

[۱] الجواب [۱] بکری دوام کا معاوضہ ہے، فلفظ دیگر حق اہل سے اچارہ کا عوض ہے، مالک کو اپنی واکان، مکان و ہاتھ میں حق غلو حاصل ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

[۲] الجواب [۲] حق اہل سے اچارہ گو کہ گریہ داری ملک نہیں مگر اس میں وراثت جاری ہوگی، علامہ حموی فرماتے ہیں: إذا مات شخص و لہ وراثت شرعیہ يستحق خلو حیثیت مورثہ عملاً يعرف ما علیہ الناس (حموی علی الأشیاء ص ۱۶۳) رواحتی رہی ہے: نعم یعنی بہ فی ما دعت (إليه الحاجة اليه) واللہ تعالیٰ اعلم



تنتیجی مقالہ - ۴

از مولانا مصباح علی رشیدی مصباحی
استاذ دارالعلوم اعجازیہ، فیصل آباد بازار مہراں کھنچ

(الف)

[۱] الجواب [۱] حق غلو حقوق کا بدست مؤکدہ سے ہے، کہ بدست مؤکدہ کی جملہ خصوصیات و علامات اس میں موجود ہیں، مثلاً ملک، روٹی یہ بات کہ حقوق کی فتح کیا ہے؟ تو اس مسئلہ میں واضح ہے کہ ظاہر اور اس کے اعتبار سے حقوق کی فتح ناجائز ہے، لیکن عرف و تعامل کی وجہ سے اس کی فتح بھی جائز ہوگی۔ حقوق کا بدست مؤکدہ سے یا معاوضہ دست برداری اصل مذہب کے اعتبار سے جائز و درست ہے، جیسا کہ فتاویٰ شامی جلد رابع کے جزئیات سے ظاہر ہے۔

[۲] الجواب [۲] عرف و تعامل و حاجت کا تحقق ہے۔ عرف و تعامل اس لیے کہ علت انکسالی کا اس پر عمل ہے اور عام شہروں میں اس کا رواج ہے۔ حاجت اس لیے کہ ترک میں حقوق مشقت و ضرر و مخرج ہے، اور یہ حاجت مؤاخذ و مستاجر دونوں کو ہے، مستاجر کو اس لیے کہ ترک میں کاروبار متاثر ہوتا ہے۔ زمین کی فطرت میں چلتی ہے۔ مؤاخذ کو اس لیے کہ طویل اچارہ کے لیے نہ دینے میں ان کا مکان خالی رہے گا و اطراہات پورے نہ ہوں گے، اور اپنے حق کے حصول پر قدرت مفقود نظر آتی ہے، البتہ یہ ضرور ہے کہ حاجت کا تحقق مستاجر کو زیادہ ہے۔

[۳] الجواب [۳] حقوق کی فتح کو منسوس فی الشرع ہونا چاہیے۔
[۴] الجواب [۴] بدل غلو مواجر کو لینا جائز ہے، فتح حقوق کے طور پر بھی یا حقوق سے یا معاوضہ دست برداری کے طور پر بھی، جیسا کہ اوپر کے جواب سے واضح ہے۔

[۵] الجواب [۵] مذکورہ رقم من وچہ قرض ہے اور من وچہ رہن ہے اس لیے کہ وہ حقوق اس کی مشابہت ہے قرض اس لیے کہ تصرف و اطلاع جائز ہے۔ رہن اس لیے کہ حق مالی کے عوض ایک میعاد تک رو کے رکھنا جائز ہے۔

[۶] الجواب [۶] تعامل کی تاخیر مقررہ بالا حاجت نہیں ہے کہ تھا تعامل بھی شخص و غیرہم ہے، فقہ میں اس کے بہت سے شواہد ہیں جس کی قدر کے تفصیل المصنفی والدور میں ہے۔

[۷] الجواب [۷] تعامل ناس دونوں طرح کا ہے، ابھی مدت مقررہ کے لیے اچارہ ہوتا ہے، اور ابھی دوائی اچارہ کی شرط ہے

معاہدہ ہوتا ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اجارہ موجر و مستاجر کے درمیان منسلک ہوتا رہے گا، موت سے بھی دوغ نہیں ہوگا۔
الجواب [۸] اوقاف کی تمام صورتوں کے اجارہ کا وہی حکم ہے جو غیر اوقاف کا ہے جیسا کہ اوپر کے جوابات میں مذکور ہوا، البتہ کچھ شرطوں کا لحاظ کرتا ہے، گا، مثلاً یہ عقد و اوقف یا متولی کرے، وہ رقم خاص وقف کی منفعت سمجھ میں صرف ہو، و اوقف یا متولی اپنے کام میں صرف نہ کریں وغیرہ (الاشاہد مشمول سوال نامہ)۔

الجواب [۹] بکڑی کی حیثیت تہجرع کی نہیں ہے، اس لیے کہ بکڑی ایک خاص مقصد کے لیے دی جاتی ہے، مثلاً حق الہائے اجارہ، اور اس رقم کا دینا کر ایہ دار کے لیے ضروری ہوتا ہے، جو مٹھو کم تہجرع کے خلاف ہے، کھدا لا یصلی۔

الجواب [۱۰] حاجت ہونے سے بڑے شیروں میں تحقق ہے کہ ترک میں مشقت و رنج میں پڑتا ہے۔

الجواب [۱۱] بکڑی دودھ کا معاونہ ہے۔

(ب)

الجواب [۱] مالک کے لیے حق غلو حاصل ہے، جیسا کہ اوپر کے جواب سے واضح ہے۔

الجواب [۲] حق الہائیں وراثت جاری ہوگی جیسا کہ مروج ہے۔

(نتیجہ)

۱- حق غلو حق مؤثر ہے۔ ۲- بدل غلو لینا جائز ہے۔

۳- منہجی رقم من وجہ قرض، من وجہ رہن ہے۔ علما ما ظہر لہی والعلم عند ربہی۔



تنقیحی مقالہ - ۵ _____ از : مولانا محمد نعیم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور، عالم گڑھ

(الف)

الجواب [۱] حق غلو حق مؤثر ہے، مجرد سے نہیں۔

الجواب [۲] عرف و تعامل و حاجت کا تحقق ہے۔ یہ حاجت مؤثر ہے اور مستاجر کے لیے بھی۔

الجواب [۳] حق غلو منصوص فی الشرع نہیں۔

الجواب [۴] مؤثر کو بدل غلو لینا برائے حاجت شریعہ جائز ہے۔

الجواب [۵] منہجی رقم یعنی زر ضمانت من وجہ قرض ہے اور من وجہ رہن۔

الجواب [۶] تعامل کی تاثیر مقرون بالاجابت نہیں، ہر ایک اپنے اپنے عمل میں مستقل مؤثر ہے۔

الجواب [۷] بیا اجارہ دودھائی ہوتا ہے تو اودقت عقد دودھ کا ذکر کیا گیا ہو، یا مطلق رکھا گیا ہو۔

الجواب [۸] اوقاف کا اجارہ تعامل اور حاجت کی وجہ سے جائز ہے، البتہ اس میں ان تمام شرطوں کا لحاظ ضروری ہے جو

حق حضرت تک سروس کے سال مبارک کے تعامل اخطا میں ہے۔

الجواب [۹] بکڑی کی حیثیت تہجرع کی نہیں بلکہ بظاہر حق الہائے اجارہ کی معلوم ہوتی ہے۔ بکڑی کی فصل بدلنے

سے حیثیت نہیں بدلی، اس لیے اس کا حکم بھی نہ بدلے گا۔

الجواب [۱۰]

کرایہ دار دوسرے کو دکان، مکان کرایہ پر دے تو اس کے لیے بھی حاجت تحقیق ہے۔

الجواب [۱۱]

بظاہر یہی معلوم ہوتا ہے کہ گزاری معاملہ دوا ام کا معاوضہ ہے۔

(ب)

الجواب [۱]

دوائی اجارے میں مالک کے لیے حق غلو باقی نہیں رہ جاتا ہے، ساقط ہو جاتا ہے۔

الجواب [۲]

حق اطلاق تصرف کرایہ داری ملکیت ہے، اس میں وراثت جاری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم



نتیجہی مقالہ - ۱

از : مولانا اختر حسین قادری ماسٹار دارالعلوم ربانیہ، پانچوہ

(الف)

جواب [۱]

تمام مقالات و کتب کی تحقیق و جستجو کے بعد بندہ یہ کہہ رہا ہے کہ (گو کہ پہلے مجروح سے ملتا ہے، مگر اصل کی بنیاد پر) حق غلو حقوق موکدہ ثابت ہے۔

حقوق غلوہ مجروحہ ہوں یا ثابت ہو سکدہ، برادیت اصول و ظاہر الروایہ کسی کی قطع جائز نہیں ہے۔ لاشعاً لیست بمال و هو رکن البیع عند الحنفیہ بخلاف المالک للثلاثة، البتہ باسعاوضہ دست برداری حقوق موکدہ سے حفاظت اصل مذہب و اس جائز ہے، لیکن مجروحہ سے وہ بھی نہیں، والدلائل کثیرہ مذكورة بالسطح فی المقالات، لیکن بعد عرف و تعامل اور حاجت اس غیر ظاہر الروایہ پر عمل کرتے ہوئے حقوق موکدہ کی قطع بجا ہی ہو رہی ہے جس کی قطع و شرکارہ واجب ہو جائے، اگر نص کی محالفت نہ ہو تو نہ وہ ان تمام کی قطع کو جائز کہتا ہے، کما فی النکب و المقالات۔

جواب [۲]

جہاں تک اس عاجز نے تحقیقات و معلومات فراہم کی ہے، وہ یہی گزاری اور اس کے لازم دوائی اجارہ پر بلا حیدر لوگوں کا عرف و تعامل ہو چکا ہے، اس کا انکار نہیں کرے گا مگر من لم يعرف فعلی زمانہ اور حاجت کا بھی تحقیق ہے، کیوں کہ اگر آج یہ اجارہ ناجائز و حرام قرار دے دیا جائے اور شرعاً منسوخ ہو جائے تو بلا حیدر لاکھوں انسان سخت حرج و مشقت میں مبتلا ہو جائیں گے، اور بے شمار لوگوں کی تہمتیں، معیشتیں یک لخت خراب ہو جائیں گی، ان کا نظام کارورہم پر ہم ہو جائے گا۔ بالفرض آج کے دور ترقی میں بھی اگر ہر شخص اور تجارت کے لیے دکان و مکان کو موقوف علیہ نہ بھی تسلیم کیا جائے پھر بھی ان کے بغیر ضرر و حرج، مشقت و دشواری امر یقینی و لا بدی ہے۔ اور غلو مان نقد و شریعت پر بالکل مہیا ہے کہ یہی منزل افتد کی اصطلاح میں حاجت کہلاتی ہے۔

حاجت مواجر و مستاجر کا ذکر : بظاہر حاجت تو صرف مستاجر کو نظر آ رہی ہے، کہ بدل غلو دے بغیر دکان و مکان کا ملنا انھیں کے لیے حرج و دشواری کا باعث ہے، مگر بظہر تحقیق و غور میں دیکھا جائے تو مواجر کے لیے بھی حاجت ہے، کیوں کہ کرایہ دار اگر کسی دکان میں چند سال رہ جائے اور اس کا کاروبار چل چلے تو وہ دکان نہیں خالی کرتا چاہتا کیوں کہ اس میں اس کا نقصان ہے، اور کرایہ داری کے قانون سرکاری کے تحت بھی مالک علاوہ مخصوص حالات کے اپنا مکان و دکان نہیں خالی کر سکتا ہے، اور اگر دکان و غیرہ کو کرایہ پر نہیں دیتا ہے تو اس کی دیکھیں دکانیں اور مکانات ہے کار چلے رہے ہیں اور لاکھوں کی امارت ہے قائم ہو جائیں گی۔ ان تمام حالات سے نجات پانے کے لیے وہ ایک طریق

رقم اس تصور سے وصول کر لیتا ہے کہ مکان وغیرہ کی مالیت کا دوا فر حصہ نقل آئے اور نہ پوری ملکیت رہتے ہوئے نہ رہنے کی منزل میں ہو جائے گی، اور ایسی صورت میں مؤاخر کو ضرر و نقصان و حرج و دشواری ہوگی، اس لیے اس کو بھی حاجت ہے۔

جواب [۳] فقیر رقم المعروف کی تسبیح و تلاوت اور دعا کے مطابق حقوق کی تسبیح و تلاوت فی الشرح نہیں ہے۔ بالجملة
فالسؤال طلبة و الشفاة و للبحث فيها مجال۔ (رد المحتار ص ۱۶ ج ۱)

جواب [۴] جائز ہے، کما هو التحقیق و لکن بصورة مذکورة في الكتب و المقالات۔

جواب [۵] مشکلی رقم (زرعانات) قرض شخص ہے، کما بین فی تفہیمات الفقہاء، اور یہ اجارہ بشرط قرض ہے۔

جواب [۶] قائل کی تاثیر کے لیے مقرون بالاجابت ہو گا لازم و ضروری نہیں ہے، مگر مسئلہ نکوٹ عینا میں چاہیہ
قائل مقرون بالاجابت ہے۔

جواب [۷] قائل دونوں کا ہے، مگر مدت مطلقہ کا اجارہ بھی مؤاخری اجارہ ہی ہوتا ہے۔

جواب [۸] جائز ہے، لیکن بشرط مذکورة في الفتاوى الرضوية و فتاویات مشکوٰۃ في المقالات۔

جواب [۹] بکڑی حق غلو کا نہیں یا مساویہ کی حیثیت رکھتی ہے، جمیع نہیں ہے، ادا لا حرج فی الشرح۔ (عدایہ)

ص ۱۷۶ ج ۳) جب کہ یہاں معاملہ یہ ہے کہ کرایہ داری کے لیے مستاجر کو دینا ہی دینا ہے، چوں کہ وہ ضرورت مند ہوتا ہے، اس لیے بادل تا غلو است مالک کی شرط کو چھڑا کر دیتا ہے، ایسی صورت میں وہ جمیع نہیں ہو سکتی۔ البتہ بکڑی کی فعل بدلنے سے غم ضرور بدل جائے، کما أوضح في المقالات و البحث۔

جواب [۱۰] مستاجر اگر اس وجہ سے فنی مستاجر دوسرے کو کرایہ پر دے رہا ہے کہ اب وہاں خود اس کا کاروبار چلانا بند ہو گیا ہے اور چلنے کی فنی الحال کوئی امید بھی نہیں نظر آ رہی ہے، ظاہر ہے ان حالات میں کرایہ غلو کا قبیل ہی کیوں نہ ہو، یہ حال

مالک مکان و دوکان کو دینا ہی پڑے گا، تو ایک طرف دوکان بند ہے، اس کا کاروبار ٹھپ چڑا ہوا ہے، دوسری طرف مالک کو باوجود کرایہ بھی ادا کرنا پڑ رہا ہے۔

اب اس کے سامنے دو راستے ہیں، یا تو مکان و دوکان مالک ہی کو واپس کر دے، یا کسی دوسرے کو کرایہ پر دے دے۔

اگر مالک کوئی دوا نہیں کرتا ہے تو فنی مستاجر بالظہر اس کے قبضے سے نقل ہانے کی پھر مالک پر لازم نہیں کہ اسی مستاجر کو دوبارہ اس کی ضرورت پر دے دے، اور اگر کسی دوسرے کو دیتا ہے تو اس صورت میں ضرورت پر ہٹا کر خود بھی روکتا ہے، اپنے کام میں بھی لا سکتا ہے اور عدم موجودگی کے کرایہ کا جو بھی خود اس پر نہیں پڑے گا۔

لہذا ان حالات کے پیش نظر اس بندہ صاحب کے طعن کا قص کے اعتبار سے مستاجر کے لیے بھی حاجت کا تحقق ہو جائے گا اور اگر حالات ایسے نہیں ہیں تو حاجت کا تحقق نہ ہوگی۔

جواب [۱۱] نہیں، بکڑی دوا کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ حق غلو یا حق تصرف کا امض ہے، یا پھر اولیٰ ہے (کما بین لان

العلوم ليس حقا لأحد ولا مالا و موسوقا في الحال و مع ماليس عند الإنسان لا يصح و کذا معلوم)۔

(ب)

جواب [۱۲] مالک کے لیے حق غلو اس وقت حاصل نہیں ہوگا جب مستاجر سے مدت اجارہ تعیین ۱۰۰۰ الا بعلو

عمر عمر، اگر جب مدت اجارہ تعیین نہ ہو یا تعیین مدت قسم ہوگی، تو مالک کا حق غلو (کرایہ دہار سے کرایہ کی چیز خالی کر لینے

کائنات) حاصل ہوگا۔ چنانہ حق لمالکہ، (فتاویٰ رضویہ، ص ۳۶۰، ج ۶)

جواب ۱۲ اس مسئلہ کی وضاحت سے قبل یہ جاننا چاہیے کہ وراثت کسے کہتے ہیں اور کن چیزوں میں وراثت جاری ہوتی ہے۔ فقہائے کرام نے وراثت کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: "والإرث في الشرع انتقال مال الغير إلى الغير على سبيل المعاوضة كذا في خزانة المفتين۔ (فتاویٰ عالمگیری ص ۴۰۲، ج ۴)

اس تعریف سے دو چیزیں واضح طور پر معلوم ہوئیں۔ اول یہ کہ وراثت میں ایک مٹی ایک کی طرف سے دوسرے کی طرف منتقل ہوتی ہے۔ دوم یہ کہ وراثت مال میں ہوتی ہے۔

لہذا وراثت کے لیے مال اور انتقال کا تحقق ناگزیر ہے اور جو مٹی مال نہ ہو، اور انتقال کی اہلیت نہ رکھتی ہو، اس میں وراثت کا تحقق واثوت اس تعریف مذکور کے اعتبار سے نہیں ہوگا۔ لأن الإرث يكون في المال الموجود عند الموت۔ (الفقه الاسلامی، ص ۶۲، ج ۴)

اس تعریف کا مفہوم تو یہ ہے کہ حقوق میں مطلقاً وراثت جاری نہ ہو، کیوں کہ فقہائے احناف کے نزدیک نہ وہ مال ہیں، نہ قابل انتقال ہیں۔

مگر ہمارے دامن میں فوز ایہ ظہان پیدا ہو جاتا ہے کہ بعض حقوق میں وراثت کا ثبوت نص سے ہے، مثلاً حق والا اور حق قصاص وغیرہ۔

حق والا کے حقیقی مدعی شریف میں ہے: "فإنما الولاء لمن أعتق۔ (بخاری شریف ص ۱۰۰، ج ۲) اسی طرح ایک جگہ ہے: "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يرث الولاء من يرث المال۔ (جلیع ترمذی ص ۳۳، ج ۲)

ان حدیثوں سے ثابت ہو رہا ہے کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے۔

اب یا تو حقوق کو مال تسلیم کریں تاکہ ان پر وراثت کی تعریف صادق آئے، یا یہ کہا جائے کہ بعض حقوق ایسے بھی ہوتے ہیں، جو مال نہ ہونے کے باوجود مال کے حکم میں ہیں اور قابل جبران وراثت ہیں، اگر ان کو مال تسلیم کر لیا جائے، کما عند المذاهب الثلاثة و عند بعض متأخري الأحناف لأن الحقوق منقطة وهي مال عندنا کما في كتبهم۔ تو مسئلہ واضح ہے، اور اگر حقوق کو مال نہ مانا جائے کما هو عند الحنفية تو مسئلہ پیچیدہ ہو جائے گا جس سے چھکارہ کے لیے بہر حال کسی نہ کسی تاویل کی جستجو کرنی پڑے گی۔

فقیر کے نزدیک اس مسئلہ کا حل یوں نکل آئے گا، کہ وہ حقوق جو مؤکدہ اور ثابت ہیں۔ ان میں سے بعض میں وراثت ثابت ہوگی اور حق قصاص وحق والا انہیں حقوق سے ہیں لہذا ان میں بھی وراثت کا تحقق ہوگا۔

بہر حال حقوق کو مال تسلیم کیا جائے یا نہ تسلیم کیا جائے، نئی بات تو ثابت شدہ ہے کہ حقوق میں وراثت جاری ہوتی ہے۔ اب حق ایہ میں وراثت جاری ہوگی کہیں اس سلسلہ میں اس جگہ عدالت کی فہم ناقص نہیں کہ رہی ہے کہ حق ایہ حق ظہور کا ہی اور تمام ہے اور حق ظہور مؤکدہ ثابت میں سے ہے لہذا اس میں بھی وراثت جاری ہوگی۔ و فائدة القول أنه كالمالك قهري عليه أحكامه من بيع و إجارة إلى قوله و إرث۔ (الاشیاء و النظر ص ۱۶۵) واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب و علمہ اتم وأحكم۔ هذا ما ظهر لي إن كان حقاً فمن الرحمن المستعان وإن كان باطلاً فمضي ومن الشيطان۔

نتیجہی مقالہ - ۷۔ از: مولانا قاضی افضل احمد مسابائی، استاذ جامعہ عربیہ اسلامیہ العلوم، مکی ہائے مبارک

(الف)

الجواب [۱] حق غلو حقوق ثابت سے ہے، اور اس کی قطع، یوں ہی اس سے باقاعدہ دست برداری عرف اور عادت تاسلی و ہد سے جائز ہے۔ وہ اس میں ہے۔

الحق مشاہدہ فی هذا الزمان علی صحته یقلاً لا یضطرر الناس إلی ذلك، و من القواعد الكلية إذا ضاع الأمر اتسع حکمہ فیندرج تحتها أمثال ذلك مما دعت إلیه الضعوف، والله تعالیٰ أعلم۔ (ص ۳۵، ج ۹)
اور یہ ماننا غلامرثائی کے بھی بعد کا زمانہ ہے، جس میں عادت کا تحقق بدرجہ اتم و اعلیٰ ہے۔

غلامرثائی علیہ الرحمہ دوسری جگہ یوں رقم طراز ہیں: و لكن لا ينبغي أن يغني باعتبار العرف مطلقاً عرفاً من أن يفتح باب القياس عليه في كثير من المسكرات والبدع.

نعم یعنی یہ فیما دعت إلیه الحاجة و حرث به فی المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلا تکرار كالخلو المتعارف في الحولیت..... فینقیض بحجوز ذلك قياساً علی بيع الوفاء الذي تعارفه المتأخرون احتیالاً عن الرما۔ (رد المحتار ص ۱۷، ج ۵)

الجواب [۲] عرف و تعامل، یوں ہی عادت کا بھی تحقق ہے۔ مثلاً اگر کے لیے عادت کا تحقق تو ظاہر ہے، اور مؤخر کے لیے عادت نہیں ہے۔ البتہ عرف و تعامل ضرور پایا جاتا ہے۔ جس کی وجہ سے مؤخر کو مکان یا دکان کرایہ پر دینا جائز ہوگا، اور فقہی جزیات میں اس کی نظیر ملتی ہیں، کہ ایک طرف سے عادت اور دوسری طرف سے عرف و تعامل پائے جانے کی صورت میں جہاز کا غم دیا جاتا ہے۔ جیسا کہ غلامرثائی کا یہ فرمان:

نعم یعنی یہ فیما دعت إلیه الحاجة و حرث به فی المدة المديدة العادة، و تعارفه الأعيان بلا تکرار. حقوق کی قطع منصوص فی الشریع نہیں، بلکہ منصوص فی الزم ہے۔

الجواب [۳] وہاں غلو مؤخر کو لینا بالکل اسی طرح جائز ہے، جس طرح بالغ کو بیع کی قیمت۔

الجواب [۴] فقہی قہر و ہد کرایہ میں وضع ہو کر قائم ہو جاتی ہے، لہذا یہ قہر و ہد مذکور ہے، نہ یہ قہر و ہد بابت عادت ہے۔

الجواب [۵] تعامل کی تاثیر کے لیے مقرون بالحدت ہونا کوئی ضروری نہیں، تعامل ایک مستقل سبب ہے اور عادت ایک مستقل سبب ہے، مگر صرف عرف و تعامل کے پائے جانے کی وجہ سے علم میں تخفیف ہو جاتی ہے، حالانکہ وہاں عادت کا تحقق نہیں ہوتا، چنانچہ مقلوبی اشیاء کا وقف امام محمد رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک صرف عرف و تعامل کی وجہ سے جائز ہے اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ یہ بتھنی میں ہے۔

و صحیح عند محمد و فقہ مقلوب فیہ تعلیل كالمصحف و نحوه من الكتب و القياس و القسوم، و القياس أن لا يجوز و هو قول کسی حنفیہ لأنها مالا یثبت لکن القياس یرک بالعمیل و علیہ الفتوی۔ (ص ۱۷۲، ج ۳)

الجواب [۶] تعامل دہائی اپارو کا ہے، نہ کہ مدت مطلقہ کے اپارو کا۔

الجواب [۷] اوقاف کا اپارو چند شرائط کے ساتھ جائز ہے، جو حسب ذیل ہیں۔

یہ عقد خود واقف یا متوفی کرے۔ دو رقم خاص واقف کی منفعت سمجھ میں صرف ہوگی۔ وقف کو اس اور اسلامی کی عادت ہوگی۔ مستاجر اہل حق ادا کرتا رہے۔

الجواب [۹] گاڑی کی حیثیت تہرج کی نہیں اس لیے کہ تہرج حقیقت میں دو ہے کہ آدمی انعام و اکرام کرنے کے بعد اس شخص کا لواہاں نہ ہو، جب کہ گاڑی میں ابتدا سے لے کر انتہا تک یہی مقصود ہوتا ہے کہ اس رقم کے ذریعہ مستاجر کو مدت پھر معین تک اہل سے اجارہ کا حق باقی رہے۔

گاڑی کی یہ رقم حق غلو کا بدل ہے جسے مالک کرایہ دار کے ہاتھ فروخت کر کے اپنے حق سے دست بردار ہو رہا ہے۔ حق واقعی یہ با معاوضہ دست برداری ہوئی نہ کہ تہرج اور خاص احسان، گاڑی کی شکل بدل جانے سے علم میں تبدیلی یعنی طور پر ہوگی۔

الجواب [۱۰] کرایہ دار جب کسی دوسرے شخص کو بھی مستاجر کرایہ پر دے تو اس کے لیے عادت تحقیق نہیں ہے۔ البتہ عرف و تعامل کا حق ضرور ہے۔

الجواب [۱۱] گاڑی کا حق دوم کا معاوضہ ہے۔

(ب)

الجواب [۱] مالک کے لیے ابتدا حق غلو حاصل ہے، پھر جب کرایہ دار کو یہ حق منتقل کر دے تو اب مالک کے لیے حق غلو نہیں رہے گا۔

الجواب [۲] حق اہل سے اجارہ چوں کہ حقوق ثابت ہو سکے ہیں سے ہے، اس لیے اس میں وراثت جاری ہوگی، حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا من لزمك مالا فلو حقا طور شد۔

(نتیجہ)

(۱) حق غلو حق ہوگا۔ (۲) بدل غلو مؤاجر کو لینا جائز ہے۔ (۳) اوقاف کا اجارہ بشرط انک جائز۔ (۴) حق اہل سے اجارہ میں وراثت جاری ہوگی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجہی مقالہ - ۸۔ از مولانا محمد انور نظامی مصباحی، مستاذ مدرسہ فیض النبی، قلعہ اسوان، اجڑاری باغ

(الف)

جواب [۱] حق غلو حقوق ثابت ہو سکے ہیں سے ہے، حقوق کی منتقل ظاہر اور ایہ میں جائز نہیں، البتہ عرف و حاجت کے پیش نظر تاجر اور ایہ کا نفاذ جواز کا ہے، نیز با معاوضہ دست برداری جائز ہے۔

جواب [۲] عرف تعامل اور عادت کا تحقیق ہے۔

عادت مؤاجر کو بھی ہے کیوں کہ اگر وہ حق غلو سے دست بردار نہیں ہوتا، یا اسے مستاجر کے ہاتھ منتقل نہیں کرتا تو اس کے مکان و مکان کو کرایہ پر لینے میں تردد ہوگا، بلکہ اس کے مکان و مکان کی طرف کوئی نظر بھی نہیں اٹھائے گا، کہ چاروں کی چاندنی ہے پھر اندھیری رات ہے۔ اس سے مالک کا وہ مقصد جس کے لیے اس نے زر کثیر صرف کر کے مکان و مکان تعمیر کروایا ہے لغت ہو جائے گا، یعنی وہ اپنے مکان و مکان سے منافع نہیں حاصل کر سکے گا اور شہر بقصبات میں حصول معاش کا ایک عمدہ ذریعہ ہو کر کرایہ کی شکل میں ہے، اس سے وہ محروم ہو جائے گا، لہذا حق غلو کی منتقل یا اس سے با معاوضہ دست

برداری مالک کی معاشی و تمدنی حاجت بن گئی ہے۔

رہ گئی بات مستاجر کی تو اس کی حاجت ظاہر و باہر ہے، کیوں اگر اسے حق خلو (حق البقاعے اجارہ) حاصل نہ ہو، تو اس کی تجارت و سکونت ہر سال، دو سال پر دیوالیہ، اضطراب کا شکار ہوتی رہے گی، جس سے اسے زبردست خسارے سے دوچار ہونا پڑے گا، لہذا اس حرج و ضرورت کو دفع کرنے کی اسے بھی سخت حاجت ہے، اور اپنے اجارے کو دوام کی شکل دینا تاگزیر ہے۔

جواب [۱۳] ظاہر الروایہ میں حقوق کی بیع ناجائز، البتہ محرر مذہب امام محمد بن حسن الشیبانی رحمۃ اللہ علیہ کی روایت نو اور میں اس کے جواز کا قول ہے۔ (مقالہ حضرت مفتی محمد نظام الدین صاحب)

جواب [۱۴] بدل غلو مؤاجر کو لینا جائز ہے، دست برداری کے طور پر مطلقاً، اور بیع کے طور پر بر بنائے عرف و حاجت، جیسا کہ رقم کے مقالہ سے ظاہر ہے۔

جواب [۱۵] حقیقی رقم من وجہ رہن اور من وجہ قرض، بوجہ تعارف و تعامل جائز ہے۔ (ایضاً)

جواب [۱۶] تعامل کی تاثیر مقرون بالاجت نہیں، ہاں اس اقتران سے تبدیلی و تغیر حکم زیادہ آسانی سے سمجھ میں آتی ہے۔

جواب [۱۷] تعامل مدت مطلقہ (مدت بقا) کا ہے، کیوں کہ دوام کسی شئی کو نہیں۔

جواب [۱۸] اوقاف کے اجارے کا حکم بشرائط معلومہ در باب اوقاف، جواز ہے۔

جواب [۱۹] پگڑی کی حیثیت بیع کی صورت میں ثمن کی ہے اور دست برداری کی صورت میں تبرع کی، پگڑی کی شکل بدل جانے سے حکم میں تبدیلی ممکن ہے۔

جواب [۲۰] حاجت تحقیق ہے کیوں کہ دوسرے کو کرایہ پر دینے کا معنی یہ ہوا کہ اب خود اسے اس کی ضرورت نہیں، بلا ضرورت اسے کرایہ ادا کرنا پڑتا ہے، اس ضرر سے بچنے کے لیے دوسرے کو کرایہ پر دے رہا ہے، تاکہ مالک کو اپنی جیب سے کرایہ نہ دینا پڑے، کیوں کہ اسے اب مکان یا دکان کی ضرورت ہی نہ رہی۔

اور دوسری جانب مالک کو کرایہ دار نے ایک غلطی رقم دے رکھی ہے جو ملنے والی نہیں، دوسرے کے ہاتھ حق غلو دے کر ہی وہ رقم حاصل ہو سکتی ہے۔ خواہ وہ "دوسرا" خود مالک ہی کیوں نہ ہو، اگر ایسا نہیں کرتا تو بلا ضرورت اس کی رقم پھنسی رہ جائے گی جس کی اسے شدید حاجت ہو، اور حق غلو دے کر حاصل کرنا چاہتا ہو۔

(ب)

جواب [۱] مالک کو حق غلو حاصل ہے جس کے بدلے وہ بدل غلو لے سکتا ہے۔

(نتیجہ)

(۱) حق غلو حق ثابت ہے۔ (۲) حاجت مؤاجر، مستاجر دونوں کو ہے۔ (۳) بدل غلو لینا جائز ہے۔ (۴) زر عاقبت ثمن وجہ قرض، من وجہ رہن۔ (۵) اوقاف کا دائمی اجارہ بشرائط اجائز۔

تیسرا باب

علاج کے لیے انسانی خون
کا استعمال

(سوال نامہ)

از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی
رکن مجلس شری داستان جامعا شریف، مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال

آج کل جدید طریقہ علاج میں انسانی خون کو بڑی اہمیت دی جانے لگی ہے، حتیٰ کہ انسانی ہم دردی کے ناطے سے بعض ادا جان میں ثواب کا درجہ بھی حاصل ہونے لگا ہے، یہی وجہ ہے کہ بہت سے لوگ ازراہ تخریج اپنا خون "فلڈ بینک" میں جمع کروا رہے ہیں اور اب تو بہت سے لوگوں نے اسے تھارت کا روپ بھی اے دیا ہے۔ اس لیے ضرورت قش آئی کہ عہد حاضر میں انسانی خون کی ضرورت و افادیت کا طبی جائزہ لے کر اس کی تھارت اور اس کے بہت قصد حق کے حکم شری کی چھان بین کی جائے۔
خون دیکھنے میں ایک سرخ رنگ کا ہوتا ہے، مگر حقیقت میں زندگی سے اس کا بڑا گہرا رشتہ ہے، اسی لیے خون کو "روح حیوانی" کا پیکر جسم بھی کہا جاتا ہے۔

ڈاکٹر نظام بیلائی اس کے فوائد پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:

"**فوائد خون:** خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اعضا سے بدن کو غذا اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اخراج کے لیے دھکیل لے جاتا ہے، تمام اعضا جسم خون ہی سے زندہ ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات جن کی انھیں آکھ ضرورت نہیں ہوتی خارج کرتے ہیں۔ پس:

- (۱) خون بدن کے ہر ایک حصے کی غذا کے لیے مناسب مواد مہیا کرتا ہے۔
- (۲) بعض غدود جسم تک دو مطلوبہ مواد کو پہنچاتا ہے جن میں ان کی قوت خفیرہ سے خاص رطوبات پیدا ہوتی ہیں۔ مثلاً:
- خون لیٹان میں ایسے اجزاء لاتا ہے جو دھبے کے لائق ہیں۔
- اور خضیوں میں ایسے اجزاء لاتا ہے جو جلی بننے کے لائق ہوتے ہیں۔
- (۳) خون ہی "روح حیوانی" کا حامل ہے اور وہ اس کو تمام اجزاء بدن تک پہنچاتا ہے، کیوں کہ اس کے بغیر بدن کا کوئی حصہ اپنا فعل جاری نہیں رکھ سکتا۔

(۴) خون بدن کے ہر حصے کے فضلات کو لے کر ان اعضا تک پہنچا دیتا ہے جو انھیں لے کر خارج کر دیتے ہیں۔ مثلاً:

- بخارات و خالص کو پیچھڑوں تک پہنچاتا ہے جو یہ لوگ خارج ہو جاتے ہیں۔
- آواز اے بول کو گردوں تک پہنچاتا ہے جو یہ لوگ خارج ہو جاتے ہیں۔
- (۵) خون بدن کے ہر ایک حصے کو گرم اور تر رکھتا ہے، یعنی جسم میں دورہ خون سے حرارت بدن برقرار و قائم اور

اعتدال پر راتی ہے، بلکہ لنگی کا مدار ہی اسی پر ہے۔ (خون حکمت ص ۱۸، جلد اول)

پھر فریقین کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”خون آکسیجن (خیم) ہوا سے روح پرور (کوئی نام اعضا سے جان تک پہنچاتا ہے جس سے حرارت و قوت پیدا ہوتی ہے جس طرح کوئلوں کے جلنے سے آگن میں قوت حرکت (انجیم) پیدا ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ خون پر ہی زندگی کا دار و مدار ہے۔ اگر جسم میں دورہ خون مسدود ہو جائے تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطباء جاری خون کو ”روح رواں“ بھی کہتے ہیں۔“ (خون حکمت ص ۱۸، ۱۹، جلد اول)

خون کی ماہیت: خون حکمت میں خون کی ماہیت یہ بیان کی گئی:

”خون کو گہری نظر سے دیکھا جائے تو یہ دو قسم کے اجزاء نظر آتے ہیں:

(۱) خون کا پانی (PLASMA - پلازما)

(۲) خون کے ذرات (BLOOD CORPUS CELLS - ہلڈ کارپ سیل)

خون کی ترکیب میں پانی اجزاء سے جامدہ، اور اجزاء سے ہوائیہ شامل ہوتے ہیں۔ خون کے ایک سو حصوں میں انیسویں حصے پانی، اور ایکس حصے دیگر اجزاء سے جامدہ ہوتے ہیں جن کے کو حصوں میں سے چھ حصے رطوبت زلالیہ (آلیبو مین) رطوبت لیلیہ (کاسرین) اور تین حصے تھکین درون کی اجزاء وغیرہ ہوتے ہیں۔

خون میں اجزاء سے ہوائیہ کی مقدار اس کے حجم کے نصف سے بھی قدرے زیادہ ہوتی ہے۔ یعنی ایک سو مکعب انچ میں تقریباً ساٹھ مکعب انچ اجزاء سے ہوائیہ

کاربائلک ایسڈ۔ (ہوا سے خالی)

آکسیجن۔ (خیم)

ناٹروجن۔ (ہوا سے شورجہ)

ہوتے ہیں۔

خون کے ذرات دو قسم کے ہوتے ہیں، ایک سرخ دوسرے سفید۔ سرخ اس قدر چھوٹے ہوتے ہیں کہ ایک مربع انچ جگہ میں ایک کروڑ سے بھی زیادہ آ جاتے ہیں، ہر سرخ ذرات خون ایک خاص جسم کے بے رنگ مادہ حیات (پروٹین) کا بنا ہوا ہوتا ہے، اس کی ساخت خانہ دار ہوتی ہے، ان خانوں کے درمیان ایک سرخ رنگ کا مادہ تھوٹھو جین ہوتا ہے جس کی ترکیب میں کسی قدر فولاد ہوتا ہے، اس سرخ مادہ کا یہ خاصہ ہے کہ یہ آکسیجن (خیم) ہوا سے روح پرور (اور بعض دیگر ہوائی اجزاء کو) سانی جذب و دفع کرتا ہے۔

خون کے سفید دانے بھارت صحت سرخ دانوں کی نسبت تعداد میں بہت کم ہوتے ہیں، لیکن بھارت مرض بھی ان کی تعداد بہت بڑھ جاتی ہے۔

سفید ذرات خون پر ٹوٹا ہوا مادہ حیات کا ایک ذرہ ہے، جس میں تین کھنٹیں (تین حیات) بھی ہوتا ہے۔

خون کے یہ سفید دانے ازلہ مرض یا رقیع ورم میں مددگار ہوتے ہیں، مایوف ساخت کو نرودہ ذرات سے صاف کرتے ہیں اور جب کسی مرض کے خاتمہ میں جسم میں داخل ہو جاتے ہیں تو یہ ان کے ساتھ حال و حال کرتے ہیں اور ان کو اٹھائیں

سوت واقع ہو جاتی ہے۔

خون چھ حادثے سے شاک (SHOCK) کی حالت جلد ہی ختم ہو جاتی ہے اور ختم بھی خیر ہی کے ساتھ مندرج ہوتا ہے اور ان کے بعد نہیں ہونے پاتا یا ہو تو اس پر کنٹرول پایا جاتا ہے۔

ان سب کے باوجود آگ کے جلے صرف انہیں مریضوں کے بچانے پر قابض رکھا ہے جن کے پورے بدن کا زیادہ سے زیادہ پچاس فی صد (۵۰٪) حصہ جلا ہوتا ہے اور جن کا بدن پچاس فی صد (۵۰٪) سے زیادہ جل گیا ہو انہیں بے شکل ہی بچایا جاسکتا ہے۔ مجموعہ مریض ایسی حالت میں جاسکتے ہیں جو جاتا ہے۔

واقع ہو کر پورے بدن کے بالائی اور یا کوٹھلہ (۱۰۰٪) مانا جاتا ہے۔

(۴) آپریشن کے بعد (post operation) ایسے کس جن میں خون بہت کم رہ جاتا ہے۔

(۵) آپریشن سے پہلے ایسے کس جن میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چھ حالت ضروری ہوتا ہے۔

خون نہ چھ حالتوں میں شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہوگی مگر کچھ دیگر بعد موت واقع ہو جائے گی۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے۔

بعض مریضوں کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس کے باعث خون ٹھمد نہیں ہوتا اور برا رہتا رہتا ہے۔

اسے دوسرے کا خون چھ حادثہ پایا جاتا ہے تو اس میں انجما کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کیوں کہ دوسرے کے خون میں کھارنگ

فیکٹرز (CLOTTING FACTORS) یعنی خون بھالنے والے اجزاء ہوتے ہیں۔ جدید تحقیق کے مطابق کھارنگ فیکٹر

کو خون سے الگ کیا جاسکتا ہے اور خون کی جگہ صرف یہی فیکٹر چھایا جاسکتا ہے۔

خون چھ حالتیں کہ میڈیکل اسباب یہ ہیں (۷) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہوتی

ہے۔ اس کی کمی ہو سکتی ہے مثلاً:

● خون پیدا نہیں ہوتا۔ ● باخراپ خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔

(۸) ایسے مریض جن کے خون میں بچنے کی صلاحیت نہیں رہتی اسے دوسرے کا صالح خون چھایا جاتا ہے۔

(۹) ایسے مریض جن کے خون میں قوت مدہ تلف نہیں رہتی مثلاً اس میں خون کے سفید دانے جو رنگ جو سپاہی

کی حیثیت رکھتے ہیں نہیں پائے جاتے۔

(۱۰) شدید انفیکشن کیس (INFANCTION CASE) میں۔

جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہر بلا مادہ جسے ٹاکسین (TOXIN) یا آنتی جن (ANTIGEN) کہتے ہیں،

پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ "دفع سم" بناتا ہے جسے آنتی ٹاکسین (ANTI

TOXIN) یا آنتی باڈی (ANTI BODY) کہتے ہیں۔

یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوت مدہ تلف بیماری کی وجہ سے کم یا ختم ہو جاتی ہے۔

بدن میں ٹاکسین یا آنتی جن (زہر بلا مادہ) پھیلنے کی وجہ سے مریض دھڑکڑاتا ہے۔ واضح ہو کہ ٹاکسین کے زہر پید

شدہ علامات کو اطباء کبک شاک (ENDO TOXIC SHOCK) کہا جاتا ہے، مثلاً سمودیہ یا بے ہوشی کیس کا انفیکشن

کی وجہ سے مر جاتا۔ اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چھایا جاتا ہے جس کے ذریعہ اسے آنتی باڈی (دفع سم) اور دفاعی عمل

جیسے ریفریجریٹ، سلفو سائٹ، مولو سائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو ہر طے مادہ کو بریکر کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔
(۱۱) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTINE) کی سخت کمی ہو۔

پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کے باعث بدن میں ورم آ جاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے اور وہ بستر پر تکلیف کے ساتھ وقت گزارتا ہے۔
خون چڑھا دینے سے پروٹین (Protine) مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی شکایتیں رفع ہونے لگتی ہیں۔
موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جاسکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جاسکتی ہے۔

(۱۲) ایکس چینج ٹرانسفیوژن (EXCHANGE TRANSFUSION)

ایسے بچے جن میں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پھیپیا ہو جاتا ہے، تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے اسے صاف خون چڑھایا جاتا ہے۔

خون کے گروپ: خون کے درج ذیل چار گروپ ہیں: اے (A)، بی (B)، اے بی (A.B) اور (O) ہر گروپ والا شخص اپنے گروپ والے کا خون لے بھی سکتا ہے اور دوسرے کو جو اسی کا ہم گروپ ہے دے بھی سکتا ہے۔
البتہ گروپ او (O) والا سبھی کو خون دے سکتا ہے اور گروپ اے بی، (A.B) والا سبھی کا خون لے سکتا ہے۔
خون چڑھانے کے خطرات: خون چڑھانے کے جہاں بہت کچھ فوائد ہیں، وہیں اس کے دامن سے کچھ نقصانات بھی وابستہ ہیں، جو حسب ذیل ہیں:

(۱) ضرورت سے زیادہ چڑھانے پر دل قفل ہو سکتا ہے۔ لیکن اس سے بچنا بایں طور ممکن ہے کہ ضرورت کی مقدار یا اس سے کچھ کم ہی خون چڑھایا جائے اور اس میں لاپرواہی نہ برتی جائے۔

(۲) بخار آ سکتا ہے۔ (۳) الرٹی (ALLERGY) ہو سکتی ہے۔

مگر یہ دونوں شکایتیں علاج سے جلد ہی رفع ہو جاتی ہیں۔

(۴) ناقابل علاج بیماری لاحق ہو جاتی ہے، جیسے ایڈس (AIDS) اور پھیپیا جسے HEPATITIS بھی کہا جاتا ہے۔
مگر آج کل اچھے اسپتالوں میں خون دینے والے کی بیماری کی اچھی طرح جانچ ہوتی ہے، اگر جانچ کے بعد اس کا خون بیماریوں سے پاک ملا، تو اسے چڑھایا جاتا ہے، ورنہ اسے مسترد کر دیا جاتا ہے۔ اور صاف خون کے چڑھانے سے کوئی بیماری نہیں ہوتی۔

[سوالات]

ان تفسیلات کی روشنی میں عرض ہے کہ:

(۱) درج بالا حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز ہے یا نہیں؟

(۲) ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون ہبہ کرنا یا اسے پینا وغیرہ ناکیسا ہے؟

(۳) کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

۳۰ ربیع الثانی ۱۴۱۸ھ / اکتوبر ۱۹۹۷ء (دوشنبہ)

مقالہ - ۱

از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، استاذ و رکن مجلس شرعی جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلياً و مسلماً، انا بعداً

اصل مذہب کے لحاظ سے ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں علاج کے لیے چھانا حرام و مکناہ ہے جس کی کئی وجہیں ہیں:

ایک یہ کہ بہتا خون بدن سے نکل جانے کے بعد ناپاک ہو جاتا ہے اور ناپاک چیز سے علاج حرام ہے، اسی لیے امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمۃ والرضوان نے ماکول اللحم جانوروں کے پیشاب سے علاج کی اجازت نہیں دی۔

دوسرے یہ کہ خون حرام ہے، وہ بھی حرام یعنی جس میں حرمت کی وجہ سے نجس بھی پایا جاتا ہے اور حرام و نجس چیز سے علاج حرام ہے، در مختار میں ہے:

”وفي البحر: لا يجوز التدوي بالمحرم في ظاهر المذهب، أصله بول المأكول“۔ اھ۔ (باب الرضاع ص ۳۹۷، ۳۹۸، ج ۴)

تیسرے یہ کہ خون انسان کے اہم اجزاء سے ہے اور انسانی اجزاء سے انقطاع حرام، جیسے مدت رضاعت کے بعد خود ماں کو بھی اپنے بچے کو دودھ پلانا اسی وجہ سے حرام ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اللہ تبارک و تعالیٰ نے انسان کو اس کے جمیع اجزاء کے ساتھ مکرم و محترم بنایا ہے، ارشاد باری ہے: *لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ* ہم نے انسان کو مکرم بنایا۔ تو اس کے کسی بھی جز سے انقطاع اس کی بے وقعتی کا باعث اور مکرم کے منافی ہوگا۔ اسی وجہ سے کسی عورت کا بال بھی دوسری عورت کے بال میں جوڑنا حرام قرار دیا گیا، ارشاد رسالت ہے: *لَعَنَ اللَّهُ الْوَاصِلَةَ وَالْمُسْتَوْصِلَةَ*۔ (بخاری شریف ج ۲، ص ۸۷۸، کتاب

الباس، باب الوصل في الشعر، مکتبہ مجلس برکات جامعہ اشرفیہ مبارک پور)
بال جیسی بے جان چیز سے انقطاع مکرم انسان کے لیے حرام قرار پایا تو خون جیسی اہم چیز سے انقطاع — جو نہ ہر حیات ہے — بدرجہ اولیٰ اسی مکرم کے باعث حرام قرار پائے گا۔ ہدایہ میں ہے:

”وحرمة الانتفاع بأجزاء الأدمي لكرامته“۔ اھ۔

اس کے تحت عتائیہ شرح ہدایہ میں ہے:

”لأننا ننحاسر الناس على من كرمه الله تعالى بابتدال أجزائه“۔ اھ۔ (ص ۸۲، ج ۱)

در مختار میں ہے: *ولم يُحسب الإرضاع بعداً مذهبه؛ لأنه جزء آدمي، و الإنتفاع به لغیر ضرورة حرام علی الصحيح*۔ شرح الوہابیۃ۔ اھ۔ (ص ۳۹۷، ج ۴، باب الرضاع، مطلب في التدوي بالمحرم)
یہ اصل مذہب ہے، لیکن اگر مریض کی یہ حالت ہو جائے کہ خون چڑھائے بغیر اس کی جان نہ بچائی جاسکے یا جان بچانا بہت مشکل ہو، بلکہ دیگر اس کے لیے شرعی نقطہ نظر سے ضرورت یا حاجت پائی جائے تو خون چڑھانے کی اجازت ہوگی۔
یہ بات کہ ضرورت یا حاجت خون چڑھانے کی متحقق ہے، دو طرح سے معلوم ہو سکتی ہے۔ ایک تو طیب حاذق

مکئی کے بیان سے۔ جو مصر میں تجربہ ہے۔

آج کل طبیب حاذق کو کم ہیں، مگر اس کی حلائی بائیں طور ہو جاتی ہے کہ امراض کی تشخیص کے لیے جدید آلات طب، پتھا لوجی، اسکری، سونو گرافی، وغیرہ وغیرہ کی ایجاد نے باطنی یا بیض شناسی کی نہ صرف جگہ لی ہے، بلکہ اپنی ترقی کے لحاظ سے اسے بہت پیچھے چھوڑ دیا ہے اور عام طور سے عوام و خواص، علماء و جہلاء اس پر اعتماد کرتے اور اس کے مطابق اپنا علاج کرتے، مگر اتنے ہیں تو اس تعامل نے "تقویٰ و دیانت داری کی شرط" کی حلائی کر دی ہے۔ لہذا پتھا لوجیسٹ، ریڈیولوجیسٹ وغیرہ کی مشقی جانچ اور ان کی رپورٹ کافی ہونی چاہیے۔

بار بار کے تجربہ سے اگر کسی مریض کے بارے میں ڈاکٹر کو یہ یقین غالب حاصل ہو کہ اس کے لیے خون کی حاجت یا ضرورت ہے تو یہ بھی قابل عمل ہوگا۔

سوال نمبر ۵ میں جن صورتوں میں خون چڑھانے کی وضاحت ہے، ان تمام صورتوں میں عموماً حاجت شرعیہ ہی متحقق ہوتی ہے اور بسا اوقات ضرورت شرعیہ بھی پائی جاتی ہے تو اگر ڈاکٹر مناسب مقدار میں صحیح خون چڑھائے تو اس کی اجازت ہوگی۔ شامی میں ہے:

"قال في الفتحة: وأهل الطب يشنون اللبن البت أي الذي نزل بسبب بنت مرضعة نفعا لوجع العين. واختلف المشايخ فيه. قيل: لا يجوز. وقيل: يجوز، إذا علم أنه يزول الرمد. ولا يخفى أن حقيقة العلم متعذرة، فالمراد إذا غلب الظن، وإلا فهو معنى المنع اهـ". (ص ۳۹۸، ج ۲، باب الرضاع)

فروغی و امامی میں ہے:

"قال النعم تاشي في شرح الجامع الصغير نقلاً من التهذيب: يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه. وإن قال الطبيب: يتعطل شفاؤه به. فيه وجهان: انتهى وفي النوازل: هذا لأن الحرمة تسقط عند الاستشفاء، ألا ترى أن العطشان لم يخص له شرب الخمر، وللجامع المبتة اهـ". (غمر العيون شرح الأشباه ص ۱۰۸)

رد المحتار میں ہے:

"قفي النهاية عن الذخيرة: يجوز إن علم فيه شفاء، ولم يعلم دواء آخر، وفي الخاتبة: في معنى قوله عليه الصلاة والسلام "إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" كما رواه البخاري (معلقاً في كتاب الأشربة) أن ما فيه شفاء لا بأس به، كما يحل الخمر للعطشان للضرورة، وكذا اختاره صاحب الهداية في التحجيس وهذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء، كجحل الخمر والمبتة للعطشان والجامع اهـ. من البحر.

وأنفاد سیدی عبد الغنی: أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة، واشترط صاحب النهاية العلم لا بنافية اشتراط من بعده الشفاء. ولذا قال والدي في شرح الدرر: إن قوله: "لالتداوي" محمول المظنون، وإلا فجوازہ بالیقینی اتفاق. كما صرح به في المعصی. اهـ.

أقول: وهو ظاهر موافق لما مر في الاستدلال، لقول الإمام: لكن قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم، والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن، دون اليقين، إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن، وهو شائع في كلامهم، تأمل". اهـ. (ص ۳۶۵، ج ۱)

اس تفصیل کی روشنی میں اب بالترتیب سوالات کا جواب ملاحظہ فرمائیے:

الجواب ۱: سوال نمبر ۱ میں جو تضمینات درج ہیں، ان کے مطابق اکثر صورتوں میں حاجت شرعی تحقق ہے اور بعض صورتوں میں ضرورت بھی۔ لہذا اکثر کو ان شرطوں کے ساتھ خون چھانا جائز ہے۔

(الف) اسے تجربہ یا مشق جانچ کے ذریعہ یقین غالب ہو جائے کہ خون چھانے بغیر مریض کا بچنا بہت مشکل ہے یا وہ نئی ہی نہیں پائے گا۔

(ب) صرف صالح خون چھانے، صالح کا مطلب یہ ہے کہ جس مقصد کے لیے خون چھارہا ہے، اس کے حصول کے لیے تمام ضروری اجزاء چھانے جانے والے خون میں موجود ہوں۔ گروپ بھی ممکنہ حد تک ایک ہو اور اس مقام پر جو متعدی بیماریاں مثل ایڈس وغیرہ عام طور پر پائی جاتی ہوں، ان کی بطور خاص جانچ کر لی گئی ہو اور یہ اطمینان حاصل کر لیا گیا ہو کہ یہ خون یہاں کی متعدی بیماریوں کے جراثیم سے پاک ہے۔

(ج) خون مناسب مقدار میں چھانے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ صرف اتنی مقدار میں چھانے جتنی مقدار سے جان بچنے اور جرح شدید سے نجات پانے کا اطمینان حاصل ہو جائے یعنی صرف بقدر ضرورت و حاجت۔ کیوں کہ یہ اجازت بوجہ حاجت و ضرورت ہے تو بقدر حاجت و ضرورت سے مشروط ہوگی۔ قاعدہ کلیہ ہے: الضرورة تنقذ بقدرها۔ قدر حاجت و ضرورت سے جو خون زائد ہوگا، وہ چھانا حرام ہوگا مگر اتنا معمولی کہ جس سے بچنا مشکل ہو۔

(د) اگر صرف یہ شبہ ہو کہ ہو سکتا ہے آگے چل کر خون چھانے کی حاجت پیش آجائے تو یہ شبہ مفید جواز نہ ہوگا، اس کے لیے کم از کم ظن غالب کی حد تک اطمینان اور وثوق حاصل ہونا ضروری ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب ۲: اگر خون مفت حاصل ہو جائے تو اسے خریدنا جائز نہیں اور اگر مفت نہ مل سکے تو بوجہ حاجت بقدر حاجت خریدنا جائز ہوگا۔ اس کی نظیر پچھلی صدی ہجری اور اس سے پہلے تک جوتے، موزے سینے کے لیے خنزیر کے بال کے استعمال کی اجازت ہے جو بوجہ ضرورت ہے، فقہانے اس زمانے میں یہ حکم صادر فرمایا تھا کہ اگر یہ بال مفت نہ مل سکے تو موچوں کے لیے خریدنا جائز ہے، البتہ بیچنے والوں کے حق میں اس کا دام نہ پاک ہی رہے گا۔ ہدایہ میں ہے:

"ولا يجوز بيع شعر الخنزير؛ لأنه نجس العين، فلا يجوز بيعه إهانة له، ويجوز الانتفاع به للحرز للضرورة؛ فإن ذلك العمل لا ينافي بدونه، ويوجد مباح الأصل، فلا ضرورة إلى البيع". اهـ. (ص ۳۹، ج ۳)

یعنی شرح ہدایہ میں "فلا ضرورة إلى البيع" پر یہ نوٹ تحریر ہے:

"وعلى هذا قيل: إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بيعه، لكن الثمن لا يطيب للبائع" وقال أبو الليث: إن كانت الأساكفة لا يعملون شعر الخنزير إلا بالشراء فيبغى أن يجوز لهم الشراء اهـ (النهاية في شرح الهداية ص ۲۲۰، ج ۷) و نحوه في النهاية شرح الهداية أيضاً كما نقله في الحاشية. واللّٰه تعالى أعلم.

الجواب [۳] بلذہ بینک: ہماری ناقص رائے میں چند شرطوں کے ساتھ اس کی اجازت ہونی چاہیے:

(الف) اسپتال مسلمانوں کا ہو۔

(ب) مریض کثرت سے وہاں پہنچتے ہوں، جیسا کہ بڑے اسپتالوں میں ایسا ہی ہے۔

یہ شرط اس لیے ہے کہ خون عموماً دو ہفتے سے تین ہفتے تک محفوظ رہتا ہے، اس کے بعد وہ خراب ہو جاتا ہے۔ بلفظ دیگر ایکسپائر کر جاتا ہے اور بڑے اسپتالوں میں جہاں مریض کثرت سے پہنچتے رہتے ہیں، وہاں اس میعاد تک کوئی خون بچ نہیں پاتا، بلکہ اس میعاد سے پہلے ہی خون استعمال میں آ جاتا ہے، اس طرح سے انسان کا یہ قیمتی جوہر حیات ضائع ہونے سے محفوظ رہتا ہے۔

دوسری وجہ اس شرط کی یہ ہے کہ ایسے اسپتالوں میں انسانی جان بچانے کے لیے تقریباً ہر حال میں اور ہر وقت حاجت تحقق ہے۔ اگر پہلے سے خون موجود نہ رہے تو کتنے مریض ہر وقت خون نہ ملنے کی وجہ سے دم توڑ دیں گے۔ خون بہت سے گروپ کے ہوتے ہیں اور کسی بھی انسان کے بدن میں اس کا ہم گروپ خون ہی استعمال ہو سکتا ہے اور ہر وقت اس کے گروپ کا آدنی دستیاب ہونا مشکل امر ہے۔

تو ایک تو گروپ ملنے کی دشواری۔ دوسرے کثرت سے خون کے حاجت مند مریضوں کا پہنچنا۔ تیسرے ایسے مریضوں کا اسپتال میں موجود رہنا۔ یہ حاجت کے تحقق کے لیے کافی ہونا چاہیے۔ فنامل۔

یہا حالات کثرت و خون کے ہوں مثلاً کسی ملک سے یا باغیوں سے، جنگ جاری ہو، یا اسی طرح کے کچھ اور حالات ہوں، خواہ وہ بندوں کی جہت سے پیدا کیے گئے ہوں یا سادی طور پر رد و فنا ہو گئے ہوں، اس کی بہت سی وجہیں ہو سکتی ہیں۔ تو ایسے حالات میں بھی خون کی حاجت تحقق ہوتی ہے۔

ان صورتوں میں بلذہ بینک میں خون جمع کرنا جائز ہے۔ مگر پہنچنا اب بھی جائز نہیں، مگر یہ کہ ایسے کے ہاتھ سے بیچے جس سے عقوداً سدو و باطلہ جائز ہیں، یعنی غیر مسلم کے ہاتھ اس کی رضا سے بیچے، جیسا کہ یہ ایک مسئلہ مسئلہ ہے۔ اور اگر یہ شرائط نہ پائی جائیں جیسے چھوٹے اسپتالوں میں، چھوٹے ڈاکٹروں کے یہاں، تو وہاں بلذہ بینک نہ قائم کرنا جائز ہے، نہ اس میں خون جمع کرنا۔

یہ میری ایک ناقص رائے ہے جو اول نظر میں سمجھ میں آئی۔ ممکن ہے اللہ تبارک و تعالیٰ مزید تحقیق کی توفیق رفیق عطا فرمائے۔ وما ذلک علی اللہ ببعید، لَعَلَّ اللہ یحدث بعد ذلک امرًا، واللہ تعالیٰ اعلم۔



از: مولانا مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، استاذ دارالعلوم رضائے مصطفیٰ، و گیان نگر، کوئٹہ

مقالہ - ۲

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم۔ انا بعد!

الجواب [۱] حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ بہار شریعت شائز و ہم ۱۰۸۱ھ تحریر فرماتے ہیں:

”بیماری کے متعلق طبیب نے کہا کہ خون کا غلبہ ہے، فصد و غیرہ کے ذریعہ خون نکالا جائے، مریض نے ایسا نہیں کیا اور مر گیا تو اس علاج کے نہ کرنے سے گنہ گار نہیں ہوا، کیوں کہ یہ یقین نہیں ہے کہ اس علاج سے شفا ہو ہی جائے گی، رو گیا

مسئلہ حرام چیزوں سے علاج کا تو حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔ (خانیہ)

محسن انسانیت حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے قبیلہ عرب کے لوگوں کو دودھ اور پیٹھ پینے کا حکم دیا تو ظن و گمان کی بنا پر نہیں، یقین و اطمینان کی بنیاد پر، اور دودھ کو دودھ اور پیٹھ کو پیٹھ کے استعمال سے اچھے ہو گئے۔ ایسا یقین چوں کہ کسی کو نہیں حاصل ہو سکتا اس لیے مسلمانوں کو دوا انکس کے حرام چیزوں کو استعمال کریں۔ البتہ خون چھ جانے کے علاوہ کوئی چاروں نہ ہو اور نہ کوئی تہا دل تو بھڑ ضرورت خون چھ جانا جائز ہوگا۔ ارشاد باری ہے لَا تُكَلِّثُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا رِزْقًا (القرآن) اور جہاں ضرورت شرعیہ صادق نہیں، وہاں اس کا استعمال حرام ہوگا۔ عوام کا کسی امر کو ضرورت قرار دینا ضرورت نہیں ہے، بلکہ علاج ضرورت بتائیں وہ ضرورت ہے۔

الجواب (۲)

ایسے حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون بہہ کرنا بھی حاجت تاس اور ضرورت کی بنا پر دوا ہے، مگر خون کی طریقہ و فروخت جائز نہیں ہے۔ نہی عن تمن الدم۔ (مشکوٰۃ شریف) استفت لعلک استفت قلبک۔ (مشکوٰۃ شریف) جس پر طبیعت تھے اور دل مطمئن ہو، اس پر عمل کرو۔

حکیم الامت حضرت مفتی احمد یار خاں علیہ الرحمہ علامہ شامی علیہ رحمۃ الہیاری وغیرہ کے حوالے سے مرآۃ جلد چہارم ص ۳۳۱ پر تصریح فرماتے ہیں کہ خون نہیں ہے، کسی کا ہو، انسان کا یا جانور کا، اس کی قیمت حرام ہے، خون کی بیع ہی حرام ہے کہ خون نہیں ہے، آج کل جموادیوں کا خون خریدنا جاتا ہے اور دوسرے آدمیوں میں داخل کیا جاتا ہے سب حرام ہے کہ انسان کے اجزاء کی فروخت اور دوسرے کا استعمال کرنا ممنوع ہے۔ ہاں اگر طریب حاذق کہے کہ اس بیماری کی شفا خون داخل کرنے کے سوا اور کسی چیز سے نہیں تو ایسا ہی جائز ہوگا کہ جیسا کان کے درد میں عورت کا دودھ کان میں چکانا درست ہوتا ہے۔

بعض ایسے مواقع ضرور ہیں کہ مریض کو خون چھ جانا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ ایسی حالت میں دوسرا آدمی خون نہیں دے گا تو اس کی ضرورت کیوں کر پوری ہو سکتی ہے تو دوسرے کو اپنا خون اپنے بھائی کے لیے بہہ کرنا داخلہ میں شمار ہوگا۔

الجواب (۳)

بلا ضرورت ہلڈ بینک میں خون جمع کرنا جائز نہیں اور اگر کسی حکیم نے کثرت خون کا اظہار کر دیا ہو تو خون کم کرنا خود اس کی ضرورت ہوئی، نہ ہلڈ بینک کی۔ ایسی صورت میں ہلڈ بینک میں جا کر خون جمع کرا سکتا ہے یا پھر کسی مریض کو طریب حاذق نے خون چھ جانے کی راہ دے دی ہو کہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں تو باقی صورت ہلڈ بینک میں خون دے سکتا ہے تاکہ ضرورت رفع ہو، لیکن بلا ضرورت خون جمع کرنا جائز نہیں، ضرورت خون دینا ازہم تہرج و احسان ہے۔ وھو تعالیٰ اعلم بالصواب۔



مقالہ - ۳

از: مولانا مفتی عنایت احمد فیضی، جامعہ غوثیہ، اترواہ، اہرام پور

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

یہاں پانچ بنیادی باتوں پر غور و فکر ضروری ہے۔

اولا: یہ کہ انسان اپنے جسم و اعضاء و متعلقات کا مالک ہے یا نہیں؟ اگر مالک ہے تو "ملکیت نامہ" مستطاف شرعیہ صدقہ وغیرہ کا اختیار رکھتا ہے یا نہیں؟

یا پھر "ملکیت ناقصہ" یعنی صرف حق انتفاع، جس کا صاف مطلب یہ ہے کہ اعضائے جسم کو جس طور پر وہ پیدا کیے گئے وہاں پر رکھتے ہوئے ان سے فوائد حاصل کرتا۔

فقیر راقم الحروف کے نزدیک اس امر میں کوئی شبہ نہیں کہ انسان تملیک ملک ملک سے اپنے اعضا و جوارح کا مالک ہے، اگر یہ تسلیم نہ کیا جائے تو مرضیات خداوندی پر عمل کرنے پر ثواب کا ترتب بے معنی ہو کر رہ جائے گا اور خلاف شرع امور کے ارتکاب پر عذاب و عقاب کا انتحاق کیوں کر ہوگا، لہذا یہ بات تسلیم کر لینا کہ انسان اپنے جسم و اعضا پر حق تصرف نہیں رکھتا، صریح خطا ہے۔ کم ترین اپنے دعویٰ کی دلیل میں چند آیات قرآن سے شواہد پیش کرتا ہے: وَمِنَ النَّاسِ مَن يُثْبِتُ رِئْسَةَ الْبَنَاءِ مَرْصَدًا لِلَّهِ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبادِ [البقرة: ۲۰۷] کوئی آدمی وہ ہے جو خدا کو راضی کرنے کے لیے اپنی جان بچاتا ہے۔

اگر انسان اپنی جان کا مالک ہے ہی نہیں تو پھر ملکیت غیر میں اس کا تصرف بے جا ہوا، پھر یہ قابل زجر و توبخ ہوگا یا لائق مدح و ستائش؟ معلوم ہوا کہ انسان اپنی جان کا مالک بنایا گیا ہے، پھر حصول رضا الہی کے لیے جب یہ اپنی جان دے دے تو مالک حقیقی کی جانب سے عفو و مغفرت کی قیمت پاتا ہے۔ اِنَّ اللّٰهَ اشْتَرٰی مِنْ الْمُؤْمِنِيْنَ اَنْفُسَهُمْ وَ اَمْوَالَهُمْ، اللہ تعالیٰ نے مومنوں کی جان و مال خریدا۔

اس آیت مبارکہ سے بھی استفادہ ہوا کہ مومن مالک ہے اپنی جان و مال کا جب یہ مالک قرار پایا تو بیع بھی صحیح اور بہہ بھی، صدقہ اور تبرع بھی، ہاں ایہ امر ضرور پیش نظر رہے کہ اشیاء اپنے مقاصد پر دائر ہوتی ہیں، لہذا اعضا پر تصرف کرنے سے پہلے اس کا مقصد، اس کی غرض و غایت پر نظر کرنا ضروری ہوگا۔ اگر مقصد نیک ہے، نیت رضا خداوندی کی ہے، تو بلاشبہ ان اعضا کے استعمال پر جزائے خیر کا ترتب ہوگا، ورنہ اس کا استعمال کم از کم بے محل قرار پائے گا اور کرنے والا قابل لوم و ذم۔

خلاصہ: یہ بات خاص طور پر ذہن میں رکھنی چاہیے کہ جسم و اعضا کے استعمال سے متعلق "شرعی حدود" کو ہمیشہ خیال میں رکھنا ہوگا تاکہ یہ شبہ پیدا نہ ہو کہ جب ثنوت ملکیت ہو گیا تو پھر خودکشی (اپنے تمام طریقوں کے ساتھ) نا جائز و حرام کیوں قرار پائی۔ ہماری سابقہ بحث سے جواب و وضاحت سے سمجھ میں آ جاتا ہے کہ خودکشی اس لیے حرام ہے کہ یہ قتل نفس نہ کسی مقصد بلند کے تحت ہے اور نہ ہی اس میں کوئی جذبہ دینی کا فرما ہے۔ ہاں ایسی کام اگر جذبہ دینی کے تحت ہوتا تو اسی کو ہم شہادت و قربانی جیسے محترم الفاظ سے یاد کرتے، مثال کے طور پر اگر اکابر شرعی کی صورت میں جب کوئی مومن "عزیمت" پر عمل کرتے ہوئے اپنی جان دے دے تو شریعت مطہرہ اس کے اس فعل کو قابل اجر و ثواب گردانتی ہے۔ کیوں؟ صرف اس لیے کہ دین کی پاس داری یا کلمہ کفر سے بیزاری، اس کا سبب بنا ہے۔

ان تمہیدی طور کے بعد اب اصل مسئلہ کی طرف توجہ کریں کہ اپنا ایک دینی بھائی کسی ایسی بیماری یا عارضہ و حادثہ کا شکار ہوا جس کے بدن میں خون کی کمی لاحق ہوگئی، جس کے بارے میں ڈاکٹروں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ اب اس کی زندگی خون کی کمی کی وجہ سے خطرے میں ہے، بغیر خون انجیکٹ کیے اس کی زندگی بچ نہیں سکتی تو اسے خون چڑھانا جائز ہے۔

یہاں پر ایک شبہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ آج کل اکثر ڈاکٹر کافر و شرک یا کم از کم فاسق معین ہوتے ہیں، ان کے کسی فیصلہ کا شریعت کب اعتبار کرتی ہے؟

جواباً عرض کیا جائے گا کہ حسب تصریح اعلیٰ حضرت رضی المولیٰ تعالیٰ عنہ معاملات میں کافر و شرک کی بھی خبر یا

رپورٹ کا اعتبار کر لیا جائے گا، اگرچہ من وجہ اس خبر یا رپورٹ کا حلقہ دینی بھی ہو۔ فتاویٰ رضویہ جلد ہفتم، ص ۳۵۱ میں ہے:

”در بارہ معاملات قول کا فرق قبول ہے، اگرچہ حکم دیانت کو متضمن ہو جائے گا۔“

یہیں سے اس امر کی وضاحت ہوئی کہ کسی مریض کے سلسلے میں غیر مسلم ڈاکٹروں کی رپورٹ لائق اعتبار ہے، لہذا راقم الحروف کے اپنے خیال سے صرف مسلم منہج العقیدہ کی زندگی بچانے کے لیے خون لینا دینا جائز ہوگا، مگر نجاست اور عدم مالیت کی بنا پر بیع جائز نہ ہوگی، وجہ یہ کہ دم مسفوح کی نجاست اہتمامی ہے۔

اب رہا یہ سوال کہ ایک انسان کا خون دوسرے کے جسم میں داخل کیا گیا، یعنی شے نجس سے اس کا علاج کیا گیا۔ تو یہ ”الضرورات تبیح المحظورات“ کے تحت آئے گا، کیوں کہ اس کے سوا دوسرا ذریعہ نہیں جس سے مریض کی زندگی بچائی جا سکے، علاوہ ازیں بعض ائمہ کرام کے نزدیک ”بول ماکول اللحم“ کے استعمال کی اجازت ہے، جب کہ بول کی نجاست بھی منصوص ہے۔

لہذا راقم الحروف کے خیال کے مطابق خرید و فروخت تو ناجائز ہوتا چاہیے، مگر انسانی ہم دردی کے تحت بطور کار خیر اس کا لینا دینا جائز ہوتا چاہیے۔



مقالہ - ۳

از: مولانا شمس الہدی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب [۱] جائز ہے، دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) مریض کے بعض احوال ایسے ہوتے ہیں کہ اسے خون چڑھانا ناگزیر ہو جاتا ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں مصرع ہے، ایسی حالت میں شریعت غراسمہ نے بہت سی حرام اشیا کو حلال کے درجہ میں کر دیا ہے۔ ”الضرورات تبیح المحظورات“ اور ”المشقة تجلب التيسير“ کے اصول ایسے ہی مواقع کے لیے ہیں۔

(۲) فقہائے کرام نے اسباب تخفیف سے مرض کو بھی شمار کیا ہے۔ الاشبہ والنظائر ص ۱۲۵ میں اس کی تصریح ملتی ہے، لہذا مریض کے لیے خون کا استعمال بھی حکم تخفیف کے تحت ہونا چاہیے اور مرض کا مطلب بس اتنا ہے کہ جو بدن کو خالص اعتدالی حالت سے نکال دے۔ محقق جرجانی فرماتے ہیں:

”المرض هو ما يعرض للبدن فيخرج به عن الاعتدال الخالص“۔ (كتاب التعريفات ص ۲۱۱)

علامہ سید حموی فرماتے ہیں: المرض حالة البدن يزول بها اعتدال الطبيعة۔ (شرح الأشباہ ص ۱۲۵)

ہر وہ مرض سبب تخفیف ہے جس سے جان یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خطرہ ہو یا زیادتی مرض یا تاخیر سے ٹھیک ہونے کا غدہ قوی ہو کما هو مصرح فی الاشباہ۔ اور سوال نامہ میں موجود ہے کہ خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے ٹھیک ہے، ٹانگے کی جگہ کھل جاتی ہے، شاک کی حالت طاری ہو جاتی ہے، انفلیکشن ہو جاتا ہے۔ ان سب مشکلات کا حل اگر خون چڑھا دینے سے ہو جاتا ہے، تو ضروریہ عمل درجہ اباحت میں آتا چاہیے۔

(۳) حضرت عبداللہ بن زبیر و حضرت سفینہ وغیرہما کے بارے میں مروی ہے کہ انھوں نے حضور کے خون مبارک کو احترازا کھینچ کر زمین پر نہ ڈالا، بلکہ اسے پی گئے، اس پر حضور نے فرمایا: تم نے اپنے کو نہم سے محفوظ کر لیا۔ (خصائص، کبریٰ ج ۳ ص ۲۵۲)

اس سے پتہ چلا کہ خون چھانے میں اہانت کس اور وہ مستحب ہے اور انسانی اجزا کی حرمت بہت کراست ہے۔
(ہایچ اے ۳۵)
لہذا جب یہاں طاعت حرمت مطلقہ و توہر از ثابوت۔ اب رہا معاملہ اس کی کھاست کا کہ وہ دم مسطور ہے تو اس کا تذکرہ آ رہا ہے۔

(۳) ۱۶م ج ۲ سے دو او طالع کے سلسلہ میں فقہائے کرام مختلف ہیں، تاہم ائمہ سب میں ممنوع ہے، ایک روایت کے تحت رخصت ہے اور یکی قول ملحق ہے، ماقام ائمہ ابن عابدین شافعی قدس سرہ السانی فرماتے ہیں:
”ظاهر المذهب المنع، وقيل: يرخص، وعليه الفتوى“۔ (رد المحتار ص ۱۰۱ ج ۱)
محقق کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:
”والاستشفاد بالحرام جائز عند الثيقين لحصول الشفاء فيه“۔ (مذائع الصالح ص ۶۶ ج ۱)
واضح رہے کہ یہاں تحقیق معنی کمن غالب ہی ہے۔

(۵) فقہائے مقام تفریح فرماتے ہیں کہ حرمت کے دور کو بطور دوا تاکہ میں چھانے والے تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں، ”ولا بأس بان يسقط اثر حزل بلين السرطان و بشره للدواء“۔ (فتاویٰ عالمگیری ص ۱۱۶ ج ۱)
حالانکہ حرمت کے دور کو کھانا استعمال مرد کے لیے حرام ہے کہ یہ بھی جز انسانی کا استعمال ہے۔
(۶) بعض طالع خون سے آیات قرآنیہ کا کھانا جائز ہے، جب کہ آیات قرآنی کو گھس سے کھانا حرام و حرام، متائی احرام ہے۔ بطور عرف فکتب المتاحۃ بالدم علی جھتہ و ائقہ حجاز للاستشفاد، وبالقول أيضا ان علم (ای: حاصل لہ الفلن الغالب) فیہ شفاء لا یأس بہ۔ (رد المحتار ج ۱ ص ۱۱۰)
اور خلاصۃ الفتاویٰ ج ۳ ص ۳۶۱ میں ہے:

”والذي رجع فلا يرقأ منه فاراد أن يكتب بدمه علی جھتہ شفاء من القرآن، قال أبو بكر: يجوز، وقيل له: لو كتب له بالبول؟ قال: لو كان به شفاء لا یأس بہ، قيل: لو كتب علی جلد ميتة؟ قال: إن كان منه شفاء حاز“۔

(۷) فتاویٰ ائمہ یہ اور فتاویٰ شامیہ میں خاص خون ہی سے متعلق صریح ترین جڑیہ موجود ہے کہ مریض کے لیے خون پینا جائز ہے، يجوز للعلیل شرب الدم والبول، وأكل الميتة للندوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه، وأبعد من الصباح ما يقوم مقامه، (مندیہ ص ۱۱۶ ج ۱ / شامیہ ص ۲۴۹ ج ۵)
سب بطور و احرام جی کو تاکہ میں چھاننا لگد چھاننا تک مباح ہے تو خون کو بدن مریض میں چھاننا بدرجہ اولیٰ جائز ہے کہ یہاں پینے کے واسطے سے اتفاق ہے اور بہت سی اشیا کی ہیں کہ ان کا پینا کھانا جائز ہے، لیکن دوسری طرح اس سے اتفاق مباح۔

حواشی (۲) یہاں حاجت ناس کے سبب خون کی خرید و فروخت جائز ہے اور اسے چھاننا تو بدرجہ اتم درست ہے۔ دیکھیے منظور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے موسم مبارک کو بعض استبراک کو کونوں میں ہانکا گیا، جب کہ اس کی کھاننا جائز ہے۔ شافعی میں ہے لو أخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم معن عنده، وأعطاه هدية عظيمة لا

علی وجہ البیع، فلا بأس بہ۔ (ج ۷، ص ۲۱۵)

علامہ ابن عابدین فرماتے ہیں: "إنه يجوز بيع العلق للحاجة مع أنه من الهوام وبيعها باطل، وكذا بيع الحيات للندوي." (ص ۲۳۶، ج ۷)

نیز دس نمون سے الطحال کا ہزار روپے ہوا تو اسی سے اس کی بیع وشرای صحت بھی معلوم ہوگی۔ مکمل ما قطع بہ

بصبح بیعہ۔ (فتح الباری ص ۲۱۴، ج ۱) "إن جواز البیع بانور مع حل الانتفاع۔ (شامی ص ۲۳۶، ج ۷)

اور کچھ بخاری ج ۱، ص ۲۹۰، اور ص ۲۹۸ میں جو وارد ہے کہ نبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم عن نبین

الدم، اگر اس کا معلوم ہو گیا یا جانے کہ خون کی قیمت سے ضمانت ہے تب بھی اس کی بیع کے ہزار میں فرق نہیں آتا۔ وہاں ایسے

اور بات ہے کہ اس کی قیمت بائع کے لیے طیب نہیں۔ علامہ مبنی شرح ہدایہ میں رقم فرماتے ہیں:

"شعر العزیر إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بیعہ۔ لكن الثمن لا يطيب للبائع۔" (ج ۳)

بکھر رہے ہیں کہ خون کی خرید و بیع کی کافر سے ہو تو بیع کی صحت میں مصلحت بھی کوئی حرج نہ ہو۔ علامہ کا سانی شراب کی بیع

کے طے میں فرماتے ہیں: "إذا كان البائع نصرانيا فالبيع صحيح، لكونه مائلا متوقفا في حقه" (بدائع الصنائع

ص ۱۲۸، ج ۵)

بلکہ ضرورت تو خون کو طہیر ہونا چاہیے، جیسا کہ محقق ابن قیم ارشاد فرماتے ہیں:

"دم الشهيد، ظاهر في حق نفسه، نجس في حق غيره لعدم الضرورة" (أشباه ص ۱۴۱)

الجواب [۳] یہ ایک طرح کا صدقہ اور حرج ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم وعلیہ حل مجتہد احکم۔



مقالہ ۵-

از: مولانا حقیق پور عالم مصباحی، استاذ جامعہ شرقیہ مبارک پور

ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کرنا بہت سے خطرناک امراض میں راسخ اور دلاکت

سے محفوظ رہنے کے لیے دور جدید کے اطباء کا میاب کوشش اور اکتشاف ہے۔ یہ طریقہ علاج و معالجہ شریعت اسلامیہ کی نگاہ

میں مباح ہے یا ناجائز اس کو سمجھنے کے لیے سب سے پہلے علاج و معالجہ کی حیثیت متعین کرنا ضروری ہے۔

علاج و معالجہ کی کل تین قسمیں کی جاسکتی ہے: (۱) جان بچانے کے لیے (۲) راحت ملنے کے لیے (۳) حسن

ظاہری کے حصول کے لیے۔

عرف عام میں مشہور ہے کہ "جان بچانا فرض ہے"۔ یہ کہاں تک قلمد اور کہاں تک منکح ہے؟

"جان بچانا فرض ہے" یہ مقولہ اپنے مقام پر منکح ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں دلاکت عادی طور پر

قطعی ہو اس سے جان بچانا فرض ہے مثلاً کھانا پانی پھوسا دینا دلاکت کا سبب عادی قطعی ہے۔ اسی لیے امتناع الکحل و الشراب کی وجہ

سے اگر کوئی مر گیا تو وہ گناہگار ہوگا۔

فإن ترك الأكل والشرب حتى هلك فقد عصي۔ (شامی ص ۱۸۸، ج ۹) ولو جاع ولم يأكل منع

فقد نه حتى مات بآثم۔ (عالمگیری ص ۲۳۸، ج ۵)

ہونا جان بچانا انسان کے کسی کی بات نہیں، امر باطلی یعنی ہے۔ عقل نفس ذلیلۃ المنون۔ اس لیے آیت کریمہ
 مَا تَلْقَوْنَآ بَآئِدٌ مِّنْكُمْ إِلَىٰ اللَّهِ لَکُمْ بِهِ کَاسٌ مَّطْبُوعٌ لِّکُمْ ہُوَ کَاسٌ مَّادِیٌّ طَوْرٌ قَلْبِیُّ لَکُمْ ہُوَ کَاسٌ مِّنْ جِوَارِیِّ
 فَرَسٍ ہے۔ رو گیا علاج و معالجہ کرتا تو یہ ہوا کاس کے اسباب قطعی میں سے نہیں، اس لیے یہ صرف امر مستحب ہوگا۔ ہاں اگر
 تجربات اور ماہر مسلم علماء کی تحقیقات سے متعین ہو چکا ہو کہ اس دوا سے مریض مہلک مرض سے نجات سکتا ہے اور دوا کمال
 انصاف میں ہے تو اب اس دوا سے تداوی کو واجب ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون چڑھانے کی موجودہ طبی حیثیت: بعض ماہر ڈاکٹر اور مریض کی زہانی معلوم ہوا کہ خون
 چڑھانے کا عمل اسی صورت میں ہوتا ہے جب کسی انسان کی جان کو خطرہ ہو اور اسے رسائی یا صحت ظاہری کے حصول کے لیے
 یہ عمل بھی تک راہ نہیں، مگر غصہ بھی اس کی اجازت نہیں دیتی، لہذا اب کل طور پر اس صورت کو سامنے رکھتے ہوئے ہے
 جب کسی انسان کی جان کو خطرہ ہو اور بغیر خون چڑھانے اس کی جان نہیں بچ سکتی تو کیا اس کے لیے شرع اجازت دیتی ہے کہ
 اسے کسی انسان کا خون چڑھایا جائے۔

خون چڑھانے کی شرعی حیثیت: خون چڑھانے کا عمل یہ یا الہامی انکار ہے اس لیے شریعت
 اسلامیہ کی مستند اور معتبر کتابوں میں اس کا صریح جواز یا نہی نہ ملتا ہے۔ لیکن اگر رائے کی حرمت و ہماست متعلق طبع ہے اس
 سے متعلق دلائل پیش کرنے کی حاجت نہیں۔ ہاں اگر رائے دہی اور خطرہ رجوع و عقل میں خون پینے کے جواز سے متعلق
 کتب فقہ میں نزاع ہے ضرورتاً یہاں ہے۔ خون چڑھانے کا عمل ایک ہی حکم کا عامل ہوگا کہ خون پینے
 کا مقصد بھی یہی ہے کہ خون دن کے اندر پہنچایا جائے۔ فقہی کی مستند کتاب میں ہے:

”بحور للعلیل شرب البول والدم و اکلی السمۃ للندوی إذا أخره طب مسلم أن فی شفاءہ وہ، ولم
 یجد من الصحاح ما یلزم مقادہ“۔ (رد المحتار ص ۲۱۶، ج ۵ / عالمگیری ص ۳۵۵، ج ۵)

اس جواز سے صریحاً ظہر ہم کی اجازت ہے۔ لیکن یہ اجازت صرف اس مریض کے لیے ہے جس کے لیے کسی
 مسلم طبیب علاقہ نے فیصلہ کر دیا ہو کہ خون پینے کے علاوہ تمہارے لیے کسی اور چیز میں شفا نہیں۔ اس جواز کو سامنے رکھتے
 ہوئے مسلم و دائرہ میں بھی یہ کہا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی مسلم ماہر ڈاکٹر یہ فیصلہ کر دے کہ اس مریض کی جان بچانے کے لیے خون
 چڑھانے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں تو یہاں بھی جواز کی صورت ہونا چاہیے کہ ایسی صورت میں خون کی حرمت طاعت سے ہل
 جاتی ہے۔ ثانی میں ہے:

”وما قبل أن الاستشفاء بالحرام غیر مجری علی إطلاقہ، و إن الاستشفاء بالحرام إنما
 لا یجوز إذا لم یعلم أن فی شفاءہ، أنما إن علم ولیس له دوا غیرہ یجوز“۔ (ص ۲۸۸، ج ۵)

تجربات سے یہ بات دو چیزیں کو متعلق بھی ہے کہ خون چڑھانے سے اکثر جاں بلب مریض ہلاکت سے نجات پاتے
 ہیں تو گویا جن حالات میں ماہر علماء خون چڑھانے کا حکم کرتے ہیں وہاں شفا و رجہ یقیناً ہوتی ہے تو ایسے حالات میں خون
 چڑھانے کا جواز واضح نظر آتا ہے۔ تداوی اور یہ میں ہے۔

لما أقر حجة المشرقة وهي المظننة كالمندوبة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء ففعله ليس مطلقاً
 بل هو مطلق الموعود و إن لم یس محظوراً بخلاف المقطوع بہ، (ص ۳۵۵، ج ۵)

خون عہہ گرنے کی شرعی حیثیت: خون کی حرمت و نجاست قطعی نہیں ہے۔ خون جب بدن سے نکل گیا تو حرام قطعی ہے اور حرام قطعی کی کمی ملک نہیں ہوتا ہے کہ ملک کا حلق مال پر ہوتا ہے اور یہ عند الشرح مال نہیں اور جو مال نہ ہو اس کا یہ جائز نہیں۔

خون کی خرید و فروخت: خون کی بیع و شراہل ہے۔ چاہے انحراف میں ہے۔ وکدا بیع العینہ و قدم و الحار باطل، لانہا لیست أموالاً فلا تکن محللاً للبیع (ص ۳۹، ج ۳)

انسانی ہم دردی میں خون بینک میں جمع کرنے کا حکم شرعی: کسی مرد و انسان کے خون کو انسانی ہم دردی میں بینک میں جمع کرنے میں شرعاً حرج نہیں ہوتا چاہے کہ زخم کی عیلت اور ضرورت پہ نسبت مرد و کے زیادہ ہے۔ لأن حرمة الخیر اعظم۔

اعضا کی پیوند کاری: ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں لگانا جائز نہیں، خواہ زندہ انسان کا عضو ہو یا مردہ انسان کا عضو ہو دونوں کا جائز و حرام ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

والانتفاع بأجزاء الأدمی لم یحرم (ص ۳۵۴، ج ۵)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے

وإذا کان برجل جراحة یکره المعالجة بعظم الخنزیر والإنسان لأنه یحرم الانتفاع به (ص ۳۵۴، ج ۵)

الجواب (۱): مردہ انسان ہو یا زندہ اس کے کسی بھی عضو کو الگ کر کے اس سے فائدہ حاصل کرنے میں انسان کی تو حین اذکیل ہے۔ چاہے اس میں ہے: لأن الأدمی مکرم لا یقتل فلا یجوز أن یتکون شیء من أجزائه مہلکاً مثلاً (ص ۵۵، ج ۳)

الجواب (۲): صحت مند انسان ہو یا مریض، کسی انسان کے اعضا کو بضرورت شری میں اس کے جسم سے الگ کرنا امانت البری میں خیانت ہے۔ اس لیے یہ جائز نہیں۔

الجواب (۳): کسی انسان کو شرعاً یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو کاٹ کر بہ کرے یا فحشاء کرے یا بیچے کہ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں، بلکہ پورا جسم اس کی امانت میں ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

"مضطر لم یجوز مینة وحذف الهلاکة، فقال له رجل: قطع يدي وتخلها، أو قال: قطع قطعة وتخلها لا یسعه أن یفعل، ولا یصح أمره به، کما لا یسح للمضطر أن یقطع قطعة عن نفسه فیکل". (فتاویٰ عالمگیری ج ۱ ص ۱۰۳) والانتفاع بأجزاء الأدمی لم یحرم (فتاویٰ عالمگیری ج ۱ ص ۱۰۳)

الجواب (۴): اگر اس کی صحت کے لیے یہ مفید ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں اور یہ کہ وہ عضو اس کے حق میں نہ ہو مردار کے لحم میں ہے اور نہ ہی اس میں انسانی عضو کی تو حین اذکیل ہے۔ وفتاویٰ عالمگیری میں ہے:

الحمی کمنیة إلا فی حق صاحبہ، فطاعن وانی کثر (ص ۳۶۱، ج ۱)

الجواب (۵): یہاں کوئی قصور لازم نہ آئے گا کہ انسان کا کتا ہو یا عضو خود اس کے حق میں مردار کے لحم میں نہیں، جیسا کہ گذرا۔ مندرجہ بالا مسائل میں فیصلے میری فہم ناقص میں شرعاً وہی ہیں جو اوپر مذکور ہوئے۔ لیکن اگر انکی صورت ہے کہ کسی انسان کا کوئی ایسا عضو ملے ہو گیا یا خراب ہو گیا کہ اس کی جہ سے اس کی جان کو خطرہ پہنچی ہے تو اس کے لیے کسی مردار

انسان کے عضو یا خون مثلاً کسی کا یکسیڑٹ یا ٹنٹل ہوا تو اس کے خون اور عضو صحیح کو نکال کر چنک میں رکھ لیا جائے، پھر بوقت ضرورت انسانی جسم و دیوں میں بلا کسی ٹوکس کے استعمال کیا جائے، تو اس میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے جب کہ اس سے فائدہ قطعی ہو، اس لیے کہ زندہ کی عظمت مردہ سے زیادہ ہے۔ جیسا کہ اس جانب بعض شوافع گئے ہیں اور بعض احناف بھی گئے ہیں۔ مفتی میں ہے:

"قال الشافعي و بعض الحنفية: يباح وهو أولى؛ لأن حرمة الحي أعظم". (ص ۳۳۹، ج ۹)
 اسی طرح ایک دوسرے جزیے میں میت کے احترام کے مقابلے میں زندہ کی عظمت کو اہمیت دی گئی ہے حاملہ کا انتقال ہو گیا اور لوگوں کو غالب گمان ہے کہ بیٹ میں بچہ زندہ ہے تو پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکالنے کی شرعاً اجازت ہے۔ مفتی میں ہے:
 "لو أن حاملًا ماتت و في بطنها ولد يضطرب، فإن كان غالب الظن أنه ولد حي و هو في مدة يعيش غالباً، فإنه يشق بطنها؛ لأن فيه إحياء الأدمي، فترك تعظيم للأدمي أهون من مباشرة سبب الموت". (ص ۳۴۰، ج ۹)

بحر الرائق میں ہے:

● "لأن ذلك لسبب نفس محترمة بترك تعظيم الميت". (ص ۲۰۵، ج ۸)

● "وله أكل آدمي ميت، وقتل مرتد و حرابي". (ص ۱۳۲، ج ۸)

● "وحل قتل الصبي والمرأة الحربيين للأكل". (ص ۱۳۲، ج ۸)

شبہات: حرمت فی کی برتری کو سامنے رکھ کر اگر مردہ کے خون اور اعضا کے استعمال کی اجازت دی جائے تو شرعی اعتبار سے متعدد شبہات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) مردہ ہو یا زندہ، سب کا خون حرام قطعی اور نجس العین ہے، جس کا استعمال بندے کے لیے جائز نہیں۔

۲۰۰ مردہ یا مردہ کی عروق و سبب، اس سے کی کھونڈ، کم سے الگ کر کے بالسطح و سترقاشا پٹاں اور اس ٹھوسا ہے جس کا استعمال "نا جائز و گناہ ہے۔"

(۳) انسان اپنے تمام اعضا کے ساتھ محترم و مکرم ہے، خواہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے کسی بھی جز سے انتفاع اس کی توہین و تذلیل ہے، اس لیے اس سے انتفاع جائز نہیں۔ عالمگیری میں ہے:

"الانتفاع بأجزاء الأدمي لم یجز". (ج ۵، ص ۳۵۴)

بحر الرائق میں ہے: لم یجز بیعہ والانتفاع به؛ لأن الأدمي مکرم غیر مبتذل، فلا یجوز أن یکون شیء من أجزائه مثلاً مثلاً مثلاً۔ (بحر الرائق ج ۶، ص ۸۸)

ازالہ شبہہ اولی: بلاشبہ خون حرام قطعی نجس العین ہے، اس کی ایک ایک یونڈ ناپاک، اس کا استعمال حرام، لیکن فقہی مباحاتوں سے یہ واضح ہے کہ حالت اضطرار میں خواہ اضطرار جوع و عطش ہو، خواہ اضطرار تدوی ہو، دونوں صورتوں میں استعمال حرام کی اجازت مستفاد ہے۔ اضطرار جوع و عطش کے لیے تو بہت سارے جزئیات کتب فقہ میں دستیاب ہیں، حالات سے بچنے کے لیے یہاں صرف اضطرار تدوی کا جزئیہ تحریر ہے۔ خلاصۃ الفتاویٰ میں ہے: پیشانی پر ازراہ طاعن خون اور عیضاب سے قرآنی آیات لکھ سکتے ہیں:

تائیدِ نزائتِ ذیل سے ہوتی ہے:

● رد المحتار میں ہے: **لَنْ قَالَ لَهُ آخِرُ: اقْطَعْ يَدَيَّ وَكُلِّهِنَّ لَا يَحِلُّ؛ لَأَنْ لَحْمَ الْإِنْسَانِ لَا يَبَاحُ فِي الْأَضْطِرَّارِ لِكِرَامَتِهِ.** (ص ۲۱۵، ج ۵)

● فتاویٰ ہندیہ میں ہے: **فِي التَّجْرِيدِ وَلَوْ أَكْرَهَ عَلَى قِطْعِ يَدِ رَجُلٍ، فَقَالَ ذَلِكَ الرَّجُلُ: قَدْ أَذْنَتْ لَكَ فِي الْقِطْعِ فَاقْطَعْ، وَالْأَدَمِي غَيْرُ مَكْرَهٍ لِمَسْعَدِهِ أَنْ يَقْطَعَ، وَإِنْ قِطْعَ فَهُوَ أَثَمٌ.** (ص ۴۱، ج ۵، کتاب الإكراه)

● اشیاء میں ہے: **وَلَا يَأْكُلُ الْمُضْطَرُّ طَعَامَ مُضْطَرِّ آخَرٍ، وَلَا شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ.** (ص ۱۱، القاعدة الخامسة)

مگر اس کے برخلاف انسان کے جزئیات مثلاً دودھ سے انتفاع مقام ضرورت و حاجت میں جائز قرار دیا گیا ہے۔

علامہ ابن عابدین ثانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"قَالَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ إِنَّ أَهْلَ الطَّبِّ يَتَوَنَّنَفَقًا لِلْبَلَنِ الْبَيْتَ لِلْعَيْنِ وَهِيَ مِنْ أَفْرَادِ مَسْأَلَةِ الْإِنْتِفَاعِ بِالْمَحْرُومِ لِلنَّدَاوِيِّ كَالْحَصْرِ، وَ اخْتَارَ فِي النِّهَايَةِ وَالْخَاتِمَةِ: الْجَوَازُ إِذَا عَلِمَ فِيهِ الشِّفَاءُ وَلَمْ يَجِدْ دَوَاءً غَيْرَهُ.

(شمسی ۲۶۴، ج ۷)

امام شمس الکراخی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: **لَا بَاسَ بَأَنْ يَسْتَعِطَ الرَّجُلُ بِلَبَنِ الْمَرْأَةِ وَ يَشْرَبَهُ؛ لِأَنَّهُ مَوْضِعُ الْحَاجَةِ وَالضَّرُورَةِ.** (مبسوط السرخسی ص ۱۲۶، ج ۱۵)

مذکورہ جزئیات سے عیاں ہے کہ مقام ضرورت و حاجت میں انسان کے جزئیات اور غیر سیال کے درمیان فرق ہے، جزئیات اور غیر سیال کا استعمال مقام ضرورت میں بھی جائز نہیں جب کہ جزئیات کا استعمال مقام ضرورت و حاجت میں جائز ہے۔

سوال ۴۰۳۰۲: امام سرخسی رحمۃ اللہ علیہ کی مذکورہ بالا تصریح سے ظاہر ہے کہ انسان کے جزئیات کا استعمال میں ضرورت شرعیہ بھی اثر انداز ہے اور حاجت بھی مؤثر ہے۔ لہذا جب ضرورت یا حاجت کا تحقق ہو جائے تو انسانی خون کا استعمال جائز و درست ہوگا، چنانچہ دودھ انسان کا جزئیات ہے جس سے انتفاع مقام ضرورت و حاجت میں جائز رکھا گیا ہے، اس کی تائید علامہ ثانی رحمۃ اللہ علیہ کی اس تصریح سے بھی ہوتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں:

وَمَا قِيلَ: إِنَّ الْأَسْتِشْفَاءَ بِالْحَرَامِ غَيْرُ مَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ، وَ إِنَّ الْأَسْتِشْفَاءَ بِالْحَرَامِ إِنَّمَا لَا يَجُوزُ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ أَنَّ فِيهِ شِفَاءً، وَ أَنَا إِنِ عَلِمَ وَلَيْسَ لَهُ دَوَاءٌ غَيْرُهُ يَجُوزُ، وَ مَعْنَى قَوْلِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ "لَمْ يَجْعَلْ شِفَاءَكُمْ فِيمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ" يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ قَالَ ذَلِكَ فِي ذَا عَرَفَ لَهُ دَوَاءً غَيْرَ الْمَحْرُومِ؛ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَسْتَفْنِي بِالْحَلَالِ عَنِ الْحَرَامِ، وَ يَجُوزُ أَنْ يَقَالَ تَنَكُّشُفُ الْحَرَمَةُ عِنْدَ الْحَاجَةِ، فَلَا يَكُونُ الشِّفَاءُ بِالْحَرَامِ، وَ إِنَّمَا يَكُونُ بِالْحَلَالِ. (رد المحتار ج ۵، ص ۲۲۸)

مذکورہ دونوں جزئیات سے واضح ہے کہ مقام ضرورت و حاجت میں انسانی خون کا استعمال جائز و درست ہے، بشرطیکہ کسی طبیب حاذق نے اس کی خبر دی ہو۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

"يَجُوزُ لِلْعَلِيلِ شَرْبَ الدَّمِ وَالْبَوْلِ وَ أَكْلَ الْمَيْتَةِ لِلنَّدَاوِيِّ، إِذَا أَخْبَرَهُ طَبِيبٌ مُسْلِمٌ أَنَّ شِفَاءَهُ فِيهِ، وَلَمْ يَجِدْ مِنَ الْمَبَاحِ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ." (ج ۵، ص ۳۵۵)

سوال ۵: طہ و حرمت اگرچہ دایات کی قبیل سے ہے اور دایات میں کافر کی خبر کا اعتبار نہیں ہے، مگر یہ خبر

دینا کہ مریض کو اگر خون نہ چڑھایا جائے تو یہ مر جائے گا یا ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے گا، یہ معاملات کی قبیل سے ہے، اگرچہ ضمنی طور پر اس میں حلت و حرمت کا معنی بھی موجود ہے اور معاملات میں کافر کی خبر مقبول ہے، مثلاً کسی نے کافر کو گوشت لانے کے لیے بھیجا، اجیر نے گوشت خریدا کر کہا: میں نے یہ گوشت یہودی یا نصرانی سے خریدا تو اس گوشت کا کھانا جائز ہے، کیوں کہ گوشت کی حلت و حرمت اگرچہ دیانات کے قبیل سے ہے، مگر یہ خبر دینا کہ میں نے یہ گوشت یہودی یا نصرانی سے خریدا، یہ معاملات سے ہے، اگرچہ ضمنی طور پر اس میں حل کا معنی بھی موجود ہے، جو دیانات سے ہے۔ کفایہ میں ہے:

"لا یقال: کان ینعی ان لا یقبل قوله؛ لانه إخبار بأن هذا اللحم حلال، والحل والحرمة من الديانات ولا یقبل فی الديانات إلا قول العدل، والمجوسی لیس یعدل؛ لأننا نقول: إنه إخبار بالبراء من یهودی أو نصرانی أو مسلم وأنه من المعاملات وإنما ینبت الحل فی ضمنه، فلما قبل قوله: فی الشراء ینبت ما فی ضمنه؛ لأن کم من شیء ینبت ضمناً ولا ینبت فصلاً کوقوف المنقول ضمناً بغير المنقول". (کفایہ ص ۴۴، ج ۵)

خاص طور سے اس زمانے میں اکثر و بیشتر ایسے حالات رونما ہوتے رہتے ہیں جن میں مریض کو خون چڑھانا ضرورت یا حاجت کے دائرے میں آ جاتا ہے، اب اگر طبیب حاذق کے لیے اسلام کی شرط لگا دی جائے۔ جب کہ مسلم حاذق اطبا کی تعداد بہت کم ہے تو یہ باعث حرج و ضرر ہوگا۔

پھر خون کی حرمت دیانات سے ہے اور دیانات میں تو فاسق کی خبر بھی مقبول نہیں، گو مسلمان ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ کتب فقہ میں اس کی صراحت ہے: یقبل فی المعاملات قول الفاسق ولا یقبل فی الديانات إلا قول العدل۔ (ہدایہ وغیرہ)

اور ہندوستان میں تو شاذ و نادر ہی ایسے حاذق اطبا ملیں گے جو فاسق نہ ہوں، اور نہ غالب اکثریت میں اطبا فاسق و فجاری ملیں گے تو اگر طبیب حاذق کا مسلمان اور وہ بھی فاسق نہ ہو تو خون چڑھانے کے لیے شرط جواز قرار دیا جائے تو امت مسلمہ حرج و مشق میں مبتلا ہو جائے گی، اس لیے اس زمانے میں اسلام کی شرط نہیں ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



از: مولانا مفتی محمد نسیم مصباحی، جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مقالہ - ۷

الجواب (۱۷)

معون الملک الوہاب۔ اصل حکم یہ ہے کہ ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھانا جائز نہیں۔ اولاً: خون حرام بھی ہے اور ناپاک بھی قرآن مقدس میں ارشاد ہے: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالنَّمٰلُہُ، اور فرمایا گیا: اَوْ ذَمًا مُّسْتَفْهِمًا، حرام اور ناپاک شے سے علاج جائز نہیں، خواہ وہ غلطی علاج ہو یا خارجی۔ ورنہ حرام میں ہے:

"لا یجوز التداوی بالمحرم فی ظاہر المذہب، أصله یول المأكول". (ص ۲۱، ج ۳)

ثانیاً: خون انسان کا جزء بدن ہے اور انسان کے کسی جز سے انتفاع بلا ضرورت شرعی جائز نہیں، فتح القدیر میں:

عورت کے دودھ کے بارے میں ہے:

"لأنه جزء الأدمی، فلا یجوز الانتفاع به إلا للضرورة". (ص ۳۱، ج ۳)

لیکن جس مریض کی حالت ایسی ہو جائے کہ خود مریض یا طبیب حاذق و عادل کو یہ ظن غالب ہو کہ اگر اسے خون نہیں چڑھایا گیا تو مر جائے گا تو ایسے مریض کو بوجہ حاجت و ضرورت خون چڑھانا جائز ہے، جیسے کسی بھوکے یا پیاسے انسان کو کھانے یا پینے کے لیے کوئی حلال غذا یا مشروب نہ ملے اور بھوک و پیاس سے جان نکل جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا ہو تو ایسے شخص کو بھوک و پیاس ختم کرنے کے لیے حرام غذا و حرام مشروب مثلاً مردار و شراب کھانے و پینے کی اجازت ہے۔ قرآن مقدس میں ارشاد ہے:

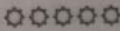
”فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ“ (مائدہ آیت ۳)

اور اگر کوئی مریض اتنا کمزور ہو کہ اگر خون چڑھا دیا جائے تو اس کی طاقت میں اضافہ ہو جائے گا اور اگر نہ چڑھایا جائے تو کمزوری کے باعث موت کا خطرہ لاحق نہیں، تو ایسے مریض کو خون چڑھانے کی اجازت نہیں۔ بناءً علی اصل المنع واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۲) جس حالت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت ہے، ایسے مریض کو خون بہہ کرنا بوجہ ضرورت جائز ہے، البتہ بیچنے کی اجازت نہیں، کیونکہ خون شرعاً مال نہیں، اس لیے اسے بیچنا جائز نہیں، ہدایہ میں ہے: البیع بالمیتة والدم باطل۔ (ج ۳، ص ۶۹)

ہاں اگر کوئی مفت خون دیتے پر راضی نہ ہو تو مریض کو خریدنے کی اجازت ہے، جیسے پانی نہ ہو تو پیاس بجھانے کے لیے بوجہ ضرورت شراب خریدنے کی اجازت ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۳) گزر چکا کہ کسی دوسرے انسان کا خون عند الضرورة استعمال کرنا جائز ہے اور جس چیز کا جواز ضرورۃً ثابت ہوتا ہے، تو وہ چیز ضرورت و حاجت سے پہلے اور ضرورت سے زائد ممنوع ہے، اس لیے اپنا خون بلند بینک میں جمع کرنا جائز نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ ۸ -

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، مکی باغ، بنارس

باسمہ و حمدہ تعالیٰ

یہ امر محقق ہے کہ خون خواہ انسان کا ہو یا کسی اور کا، اگر وہ رقیق و سائل ہے تو یقیناً حرام ہے۔ چنانچہ اللہ عز و جل ارشاد ہے:

”قُلْ لَا أَجِدُ فِتْنَةً لِّوَجْهِ الْإِلَهِ مُخْرِجًا عَلَىٰ طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ عَلٰی طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُكُونُوا مَنَافِعَ أَوْ ذَمًّا مَّسْفُوحًا“۔

جب بہنے والا خون حرام ہے تو یقیناً اس کے ذریعہ علاج و علاج بالحرام ہوگا اور حرام چیزوں سے علاج کے جواز و عدم جواز میں اقوال علما مختلف ہیں۔ چنانچہ آشوب چشم کے مرض میں عورت کے دودھ سے علاج کے سلسلے میں شامی میں جواز و عدم جواز دونوں مقول ہیں۔ علامہ شامی کے الفاظ یہ ہیں:

”وابہ قولان، قيل: بالمتع، وقيل: بالحوار إذا علم فيه الشفاء كما في الفتح“۔ (رد المحتار ص ۱۱۳، ج ۲)

بلکہ علامہ شامی علیہ الرحمہ کا رجحان اسی طرف ہے کہ اگر حرام چیز سے علاج میں شفا کا یقین ہو اور اس کے علاوہ کوئی ایسی حلال چیز نہ ملے جس سے اس مرض کا ازالہ ممکن ہو تو ایسی صورت میں حرام شے سے علاج جائز ہے، صاحب خانہ اور صاحب نہایت نے اسی کو اختیار فرمایا۔ چنانچہ وہ رقم طراز ہیں:

"قدمنا في البيع الفاسد عند قوله: ولین امرأة أن صاحب الخائبة والنهابة اختارا جوازه إن علم فيه شفاء، ولم يجد دواء غيره. قال في النهاية: وفي التهذيب: يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخيره طبيب مسلم أن فيه شفاء، ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه، وهل يجوز شرب العليل من الخمر للتداوي؟ فيه وجهان كذا ذكره الإمام الترمذی وکذا فی الذخيرة. وما قيل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غير مجرى على إطلاقه، وإن الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، وأما إذا علم وليس له دواء غيره يجوز، ومعنى قول ابن مسعود رضي الله عنه لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم؛ لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام". (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ۴)

بلکہ مریض کو جب علاج کی ضرورت ہو تو اس وقت اس شے کی حرمت اس کے حق میں باقی نہیں رہتی اور وہ شے حلال ہو جاتی ہے۔ اب اس کے ذریعہ علاج، علاج بالحرام نہیں، علاج بالحلال ہوگا، چنانچہ شامی میں ہے:

"وجوز أن يقال تنكشف الحرمة عند الحاجة، فلا يكون الشفاء بالحرام، وإنما يكون بالحلال اه". (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ۴)

صاحب ہدایہ کے نزدیک بھی استشفاء بالحرام جائز ہے بشرطیکہ شفا کا علم حاصل ہو، شامی میں ہے:

"و كذا اختاره صاحب الهداية في التجسس، فقال لو عرف فكتب الفاتحة بالدم على جبهته وأنه جاز للاستشفاء وبالبول أيضا، إن علم فيه شفاء لا بأس به، لكن لم ينقل، وهذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء. كحل الخمر والميتة للعطشان والجائع. من البحر". (رد المحتار ج ۱، ص ۱۴۰)

اور علم سے مراد ظن غالب ہے، یقین نہیں۔ فقہائے کرام کے کلام میں علم سے ظن غالب مراد لینا شروع و ذائع ہے، چنانچہ درالکھار میں ہے:

"وأفاد سيدي عبد الغني أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة واشترط صاحب النهاية العلم لا بنافيه اشتراط من بعده الشفاء، ولذا قال والذي في شرح الدرر: إن قوله لا للتداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقيني اتفاقي، كما صرح به في المصنف اه. أقول: وهو ظاهر موافق لما مر في الاستدلال لقول الإمام: لكن قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع في كلامهم تأمل". (ص ۱۴۰، ج ۱)

الحاصل: حرام شے سے علاج کی صورت میں اگر شفا کا یقین بمعنی ظن غالب ہو اور کوئی دوسری حلال چیز اس مرض کی دوا نہ بن سکتی ہو تو اس حرام شے سے علاج و شفا حاصل کرنا درست ہے۔

اسباب (۱)

اتنی ہی تمہید کے بعد اب ہم اصل جواب کی طرف رجوع کریں، لیکن اس سے قبل اس بات کی تحقیق ضروری ہے کہ مریض یا مصیبت زدہ کو جن حالات میں دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے، کیا اُن حالات میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے یا خون چڑھانے کے علاوہ بھی کوئی ایسی صورت ہے جس سے مریض شفا یاب ہو جائے؟ اس سلسلے میں جو معلومات سوال نامہ کے ذریعہ فراہم کی گئی ہیں ان سے پتہ چلتا ہے کہ خون چڑھانا دو نوعیت کا ہے۔

(۱) سرجیکل (۲) میڈیکل۔

خون چڑھانے کے سرجیکل اسباب سات ہیں۔ ذیل میں ہم ان اسباب کا تفصیل سے جائزہ لے کر یہ واضح کرنے کی کوشش کریں گے کہ کون کون سی صورت میں خون چڑھانے کی شرعا اجازت درخصت ہو سکتی ہے۔ ان اسباب میں پہلے سبب کی وضاحت سوال نامہ میں کچھ اس طرح کی گئی ہے:

"(۱) ایکسڈنٹ ہونے یا کسی بھی طرح بدن کا کوئی عضو کوٹ جانے کے باعث جب کافی خون نکل جاتا ہے اور مریض یا مصیبت زدہ پر شاک کی حالت طاری ہو جاتی ہے۔

بدن میں جب خون زیادہ کم ہو جاتا ہے تو نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگتا ہے اور دل کی دھڑکن نارمل ریت سے تباہ کر جاتی ہے اور دوران خون گرنے لگتا ہے۔ اسی کو شاک کہتے ہیں۔"

اگر اس صورت میں خون چڑھانا ہی اس کا علاج ہو اور طبیب کے بتانے سے صحت یابی کا یقین بمعنی ظن غالب ہو تو ضرورت کی مقدار خون چڑھانے کی شرعا اجازت دی جاسکتی ہے، ورنہ نہیں۔

(۲) دوسرے سبب کی وضاحت کچھ اس طرح کی گئی ہے:

"بڑے آپریشن میں دوران آپریشن جب خون بہت کم ہو جائے تو مریض پر شاک کی حالت طاری ہونے لگتی ہے، ایسے وقت میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، اس طرح کے مریض کو آپریشن کے بعد بھی خون چڑھانا پڑتا ہے، اور اگر اسے خون نہ چڑھایا جائے تو زخم دیر سے بھرتا ہے اور کبھی کبھی ٹانگے کی جگہ ٹھک جاتی ہے۔"

اس صورت میں دوران آپریشن خون چڑھانے کی اجازت ضرور ہوگی کہ یہی اس کا علاج ہے، تاہم آپریشن کے بعد مصلح اس لیے خون چڑھانا کہ زخم تیزی سے بھر جائے اور مریض جلد شفا یاب ہو جائے، اس سلسلے میں اگرچہ اقوال علماء مختلف ہیں، لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ اس کی اجازت نہ دی جائے، چنانچہ شامی میں ہے:

"وإن قال الطیب بتعجل شفاک بہ فیہ وجہان"۔ (رد المحتار ج ۴، ص ۲۱۵)

(۳) تیسرا سبب ہے "فالوونگ ڈیپ برن" یعنی جلد کی پوری موٹائی کا جل جانا۔

جلد کی اندرونی سطح پر ہار یک ہار یک نسون کا جال بچھا ہوتا ہے جس میں خون گردش کرتا رہتا ہے، کھال کے چلنے کے ساتھ وہ خون بھی چل جاتا ہے، اب اس کی وجہ سے ایک تو شاک کی حالت پیدا ہو جاتی ہے جب کہ بدن کا ۱۵ یا ۲۵ فی صد سے زیادہ جل گیا ہو۔ دوسرے زخم دیر سے مندمل ہوتا ہے۔ تیسرے زخم کھلا ہونے کی وجہ سے انفیکشن بھی ہو جاتا ہے۔ اور انفیکشن بدن کے زیادہ حصہ میں ہو تو موت واقع ہو جاتی ہے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

اس صورت میں اگر واقعی خون کی کمی کی وجہ سے شاک کی حالت پیدا ہو جائے تو خون چڑھانے کی اجازت ہو سکتی ہے، لیکن زخم میں جلد اندام کے لیے اس کی اجازت نہیں سمجھاؤ۔ یوں ہی انفیکشن ہونے کا جب تک گمان غالب نہ ہو خون

چڑھانے کی اجازت نہیں کہ جس فساد کے ازالہ کے لیے حرام شے کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے وہ فساد موجود یا مطلقاً
بظن غالب ہونا چاہیے۔

(۴) آپریشن کے بعد ایسے کیس میں جن میں خون بہت کم رہ جاتا ہے۔

اگر اس صورت میں خون کی کمی سے مریض کی وہی حالت ہو جس کا بیان سبب اول میں گزر رہا تھا تو خون چڑھانے کی
اجازت ہوگی، ورنہ نہیں۔

(۵) اس سبب کے بارے میں سوال تاسے میں کچھ اس طرح وضاحت کی گئی ہے:

”آپریشن کے پہلے ایسے کیس جن میں شدید خون کی کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا لازمی ہوتا ہے، خون
نہ چڑھانے کی صورت میں شاک کی حالت پیدا ہوگی، پھر کچھ دیر بعد موت واقع ہو جائے گی۔“

اس صورت میں خون چڑھانے کی اجازت ہے کہ یہی اس کا علاج ہے۔

(۶) خون بند کرنے کے لیے بھی خون چڑھایا جاتا ہے۔ بعض مریض کے خون میں ایسی بیماری پیدا ہو جاتی ہے جس

کے باعث خون ٹھمدہ نہیں ہوتا اور برابر بہتا رہتا ہے، اسے دوسرے کا خون چڑھا دیا جاتا ہے تو اس میں انجماہ کی صلاحیت پیدا ہو
جاتی ہے۔ (ماخوذ از سوال نامہ)

اس صورت میں اگر خون اتنا پہر جائے کہ مریض خون کی کمی سے نیم جان ہو جائے اور بے ہوشی طاری ہونے

لگے اور سوائے خون چڑھانے کے کوئی ایسی صورت نہ رہ گئی ہو جس سے خون کو پہنچنے سے روکا جاسکے تو خون چڑھانے کی
اجازت ہے، ورنہ نہیں۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب چھ ہیں:

(۱) پہلا سبب خون کی شدید کمی ہے، اس کی کمی دیکھیں ہو سکتی ہیں:

● خون پیدا ہی نہ ہوتا ہو۔ ● خراب خون پیدا ہوتا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہے۔

اس صورت میں اگر خون کی شدید کمی کی وجہ سے مریض کی زندگی خطرے سے دوچار ہو اور خون چڑھانا ناگزیر ہو تو

ضرورتاً اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

(۲) ایسے مریض جن کے خون میں جتنے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے بھی دوسرے کا صالح خون چڑھایا جاتا ہے۔

ایسی صورت میں اگر مریض اس حد تک کمزور ہو جائے کہ چلنے پھرنے کے قابل نہ رہے، پھر آگے چل کر اس کی

زندگی کے خطرے میں پڑ جانے کا قوی امکان موجود ہو تو خون چڑھانے کی اجازت ہوگی۔

(۳) ایسے مریض جن کے خون میں قوت مدافعت نہیں رہتی۔

اس صورت میں اگر یہ اندیشہ قوی ہو کہ خون میں قوت مدافعت کے فقدان کی وجہ سے انسان کے بدن میں مختلف

مہلک امراض پیدا ہو جائیں گے، تو خون چڑھانے کی اجازت ہے۔ تاہم یہ ضرور ہے کہ خون چڑھانا ہی اس کا علاج ہو۔

(۴) شدید انفیکشن کیس میں بھی خون چڑھانے کی اجازت ہوگی کہ اس وقت خون نہ چڑھایا جائے تو مریض اپنی

زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ تو خون چڑھانا ہی اس کے لیے علاج ہے اور اسے اس کی حاجت بھی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں ہے۔

جراثیم بدن میں ایک خاص قسم کا زہر بڑا مادہ (جسے ٹاکسین یا انفی جن کہتے ہیں) پیدا کرتے ہیں تو جسم اسے ناکارہ

بنانے کے لیے ایک دوسرا مادہ "دافع سم" بناتا ہے جسے انسانی ناسین یا اسٹنی باڈی کہتے ہیں، یہ بالعموم ان مریضوں کے ساتھ پیش آتا ہے جن کی قوت مدافعت بیماری کی وجہ سے کم یا ختم ہو جاتی ہے۔ بدن میں ناسین یا اسٹنی جن پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے، اس لیے ایسے مریض کو صالح خون چڑھایا جاتا ہے جس کے ذریعہ اسے اپنی باڈی اور دفاعی سیل جیسے نیوٹروفیل، لمفوسائٹ، مونوسائٹ وغیرہ مل جاتے ہیں جو ہر ہلے مادہ کو بے کار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۵) پروٹین کی سخت کمی کا ہونا ہے۔ پروٹین کی کمی سے بدن میں پانی کی مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے، اس کی وجہ سے بدن میں ورم آ جاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے چل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے۔ اس صورت میں قابل غور امر یہ ہے کہ پروٹین کی کمی کی تلافی صرف خون سے ہی ہو سکتی ہے یا خون کے علاوہ دوسری چیزوں سے بھی اس کی کو پورا کیا جاسکتا ہے۔ میری ناقص سمجھ میں پروٹین خون کے علاوہ بہت ساری چیزوں میں پائی جاتی ہے جو خالص مباح ہیں، مثلاً گھٹلی وغیرہ میں۔ لہذا ایسی صورت میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت نہیں ہو سکتی۔ سوال نامہ میں اس بات کی بھی وضاحت کی گئی ہے کہ موجودہ دور میں خون سے پروٹین کا حصہ الگ کیا جاسکتا ہے اور خون کی جگہ صرف پروٹین چڑھائی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جس پروٹین کو خون سے الگ کیا گیا ہوگا وہ خون ہی کا ایک جز اور حصہ ہوگا اور جب خون چڑھانے کی اجازت نہیں تو خون سے الگ کیے ہوئے پروٹین کو چڑھانے کی بھی اجازت نہ ہوگی۔

(۶) ایکس پیمنج ٹرانسفیوژن کا ہونا۔ ایسے بچے جنہیں پیدائشی یا پیدا ہونے کے بعد شدید پیلیا ہو جاتا ہے تو ایک طرف سے مریض کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے چڑھایا جاتا ہے۔

اس صورت میں خون چڑھانے کے علاوہ چارہ کار نہیں، اس لیے شرعاً روا ہے۔

الجواب ۲: دوسرا سوال یہ ہے کہ ایسے ہی حالات میں خون کو استعمال کرنے کے لیے اپنا خون بہہ کرنا یا اسے بیجا خریدنا کیسا ہے؟

پہلے جواب کی تفصیل کے تحت جن صورتوں میں خون استعمال کرنے کی شرعاً اجازت ہے اور مریض کو اس کی حاجت بھی ہے اور کسی ایسے تندرست آدمی کے پاس اسی گروپ کا خون موجود ہے، مثلاً دونوں کا خون گروپ A کا یا گروپ B کا ہے یا خون لینے والا گروپ A.B کا اور دینے والا گروپ O کا ہے اور دینے والے کا خون بیماریوں سے پاک ہے تو اس حد تک اسے اپنا خون مریض کو بلا عوض بہہ کرنا جائز ہے جتنے سے خود اس کی جان خطرے سے دو چار نہ ہو۔ اور اگر دوسرا شخص بلا عوض خون دینے پر راضی نہیں اور مریض کو اس کے خون کی سخت حاجت ہے تو مریض کے لیے خریدنا جائز۔ البتہ بائع کے لیے بیع اب بھی مکروہ ہے اور ثمن اس کے لیے حلال و طیب نہ ہوگا۔ آئیے ذیل میں ہم اس مسئلہ کی نظیر پیش کریں:

غزیر کے بال کی بیع اصلہً باطل ہے، اگرچہ جوتے وغیرہ کی سلائی کے لیے ضرورۃً اس سے انتفاع جائز ہے۔ لہذا اگر غزیر کا بال بغیر ثمن کے نہ ملے تو ضرورۃً خریدنا مشتری کے لیے جائز ہوگا، مگر بیع میں کراہت رہے گی اور ثمن بائع کے لیے حلال و طیب نہ ہوگا۔ درختی میں ہے:

"وشرع المختار وإن جاز الانتفاع به للضرورة العوز حتى لو لم يوجد بلا ثمن جاز الشراء للضرورة وكذا البيع فلا يطيب ثمنه" (در مختار بر هامش رد المحتار ص ۱۱۳، ج ۴)

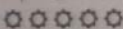
الجواب ۳: تیسرا سوال یہ ہے کہ کار خیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے نامطے اپنا خون ہڈ بینک میں جمع کرنا

شریعت کے کس حکم کے تحت آتا ہے؟

اس مقصد کے تحت بلڈ بینک میں اپنا خون جمع کرنا اگر روپے پیسے کے عوض ہو تو یہ بیع ہے اور خون کی بیع باطل۔
تو جب تک یہ متعین نہ ہو جائے کہ مریض کو کسی معین شخص کے خون کی فی الوقت ضرورت ہے اس وقت تک خون دینے کی اجازت شرعاً نہ ہوگی۔

ہاں! جب ایسی ضرورت پیش آجائے تو بلا کسی عوض کے اپنا خون کسی کو دے سکتا ہے۔ لہذا ایسا کسی ضرورت واقعیہ کے بلڈ بینک میں خون صرف اس لیے جمع کرنا کہ کسی کو کبھی نہ کبھی ضرورت پڑے گی از روئے شرع حرام ہے کہ اس صورت میں بلا کسی ضرورت داعیہ کے انسان اپنے ایک جزی کو جین و تہذیل کر رہا ہے، حالانکہ انسان بجمیع اجزاء مکرم ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کے کسی جزی کی بیع درست نہیں۔ شامی میں ہے:

”والأدمی مکرم شرعاً وإن کان کافرًا“ لایراد العقد علیہ و ابتذالہ بہ و إلحاقہ بالجمادات إذ لا لہ و هو غیر جائز“۔ (رد المحتار ص ۱۰۵، ج ۴) واللہ تعالیٰ اعلم۔



مضالہ - ۹

از: مولانا محمد سلیمان مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ فیہ فیہ آباد، سلطان پور

الجواب [۱] موجودہ زمانے میں جب کہ تجربات اور سائنسی تحقیق سے خون چڑھانے کے خاطر خواہ نتائج برآمد ہوتے ہیں اور مریض کی صحت و تندرستی پر اس کے اچھے اثرات مرتب ہوتے ہیں، تاہم یہ علماء کرام کو یوں مجبوری خون کے سلسلے میں جواز کا حکم دینا چاہیے، لیکن یہ ضروری ہے کہ خون چڑھانے سے قبل اسے جانچ کر لیا جائے جس سے معلوم ہو جائے کہ اس میں ایڈس وغیرہ کے جراثیم نہیں ہیں، ورنہ بجائے فائدہ کے نقصان ہونے کا احتمال ہے۔
مفتی پتول کے مطابق حرام سے علاج کرنا ناجائز ہے، کچھ علماء کرام نے ناجائز بتایا ہے، لہذا ایسا مجبوری اسی پر عمل کرتے ہوئے جواز کا حکم ہونا چاہیے۔ شامی میں ہے:

”إن أهل الطب يشتون نفعاً للبن البت للعین وھی من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتلذذی كالخمر واختار فی النہایة والخاتمة الجواز إذا علم فیہ الشفاء ولم یجد دواء غیرہ“۔ (ص ۱۱۳، ج ۳)
عالمگیری میں ہے:

”ولو أن مریضاً أشار إلیہ الطیب بشرب الخمر روی عن جماعة من أئمة بلخ أنه ینظر إن کان یعلم یقیناً أنه یصح حلّ له التناول“۔ (ص ۱۱۲، ج ۴)

صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: خمر یعنی انگوری شراب ایک مرتبہ پینے سے قاسق اور مردود الشہادۃ ہو جاتا ہے اور اس کے علاوہ دوسری شراب پینے کا عادی ہو اور لہو کے طور پر پیتا ہو تو اس کی شہادت بھی مردود ہے، اگر علاج کے طور پر کسی نے ایسا کیا اگرچہ یہ بھی ناجائز ہے، مگر اختلاف کی وجہ سے فسق سے بچ جائے گا۔ (بہار شریعت حصہ ۱۲، ص ۸۱)

الجواب [۲] جب سائنسی تحقیق سے یہ واضح ہو چکا ہے کہ خون کو انسانی ہڈی سے گہرا تعلق ہے اور بہت سے تاگزیر حالات میں مریض کو خون چڑھانا ضروری ہو جاتا ہے تو ایسی صورت میں اگر صالح خون بلا خرید و فروخت مل جائے تو

جب اس کے سوا کوئی دوسری دوا موجود نہ ہو اور یہ بات طیب حاقی مسلمان غیر قاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔
علامہ رمی شرح الشفاء میں رقم طراز ہیں:

"وَكُنَّا لِلتَّنْدَوِيِّ، قَالَ التَّنْدَوَانِيُّ فِي شَرْحِ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ نَقْلًا عَنْ التَّهْلِيلِ: بِحُجُوزٍ لِلْعِلِيلِ أَكْمَلَ
الْمَيْتَةِ وَشَرَبَ الدَّمِ وَالْيَوَلِّ إِذَا أُخْبِرَ طَيْبٌ مُسْلِمٌ أَنَّ شِفَاءَهُ فِيهِ وَلَمْ يَجِدْ مِنَ الْمَبَاحِ مَا يَقُومُ مَقَامَهُ، وَإِنْ قَالَ
الطَّيْبُ: بِتَعَجُّلِ شِفَائِهِ بِهِ، فِيهِ وَجْهَانِ." (غمر العيون من ۲۷۵ ج ۱)

علامہ اسحاق رحمہ اللہ "المشقة لطب النبیر" کے تحت اسباب تکفیل سے بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
"فتاویٰ الرمضی و رخصتہ کثیرہ والتندوی بالحناسات وبالخمر علی أحد القولین واختار قاضی
حاج عذمہ"، (الأشیاء من ۲۷۷ ج ۱)

امام احمد رضا علیہ الرحمۃ والرضوان نو ہے اور تائید کا مطلقاً بطور علاج پینے سے حقیق ایک سوال کے جواب میں
فرماتے ہیں:

"اگر جان بچانے کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طیب حاقی مسلمان
غیر قاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔ فی الدر المختار: کل تندی لا يجوز الا بطاهر و حوزہ فی التہایہ بمحرم إذا
أخبره طيب مسلم إن فيه شفاء ولم يجد مباحا يقوم مقامه الخ. والله تعالى أعلم. (فتاویٰ رضویہ
ص ۱۵۰۱ ج ۹)

دوسری جگہ اس کی تفصیل میں بیان کرتے ہیں:

"یہاں تک کہ ایسی شے کا دوا میں بھی استعمال نہ ہو اور اگر جب اس کے سوا دوا نہ ہو اور یقیناً کامل ہو کہ اس سے قطعاً
شفاء ہو جائے گی جیسے بھاریا سے کو شراب پینا یا بھوکے کو سردار کا گوشت کھانا شرع مطہر نے جائز فرمایا کہ اس سے
بچاں اور اس سے بھوک جانا جتنی ہے، نہ کہ رد قول اطہار کہ ہرگز موصوف یقین نہیں۔ ہر باطنی کچھ جڑ کرتے اور ان کے موافق
آنے پر اعتماد رکھتے ہیں، پھر بڑا ردعا کا تجربہ ہے کہ ہرگز ٹھیک نہیں اترتے، بلکہ بھی بھاسے تلخ مسخرت کرتے ہیں اور قرابا
دین کی بالا خواہیاں کون نہیں جانتا، یہاں تک کہ اکاذب من قرابا دین الاطباء حش ہوگی۔ علی الخصوص اس بارہ میں
ڈاکٹروں کا قول تو بدیدہ ہونی قابل قبول نہیں، کہ انھیں دین اسلام کے حلال و حرام کا فہم و اہتمام نہ اس ملک والوں کی معرفت
حزان و طریق علاج و تدبیر میں حد اعتدال کا مل و مہارت نہ تام۔

وهذا الذي اخترناه في مسألة التندوي بالمحرم هو الصواب الواضح الذي به يحصل التوفيق،
والتضاء أئمة الفقه والتحقيق. قال في رد المحتار: قوله: اختلف في التندوي بالمحرم ففي التهاتية عن
الذخيرة: يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، وفي الخاتبة في معنى قوله عليه السلام: إن الله
لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كما رواه البخاري، إن ما فيه شفاء لا بأس به كما يحل الخمر للعطشان
في الضرورة وكذا اختاره صاحب الهداية في التحبیس له من البحر. و أفاد سيدی عبد الغنی آہ لا يظهر
الاختلاف في كلامهم لا تفادهم على الجواز للضرورة، والشرائط صاحب التهاتية العلم لا بقاءه الشرط من
بعده الشفاء، ولذا قال والذي في شرح القور: إن قوله "لا تندوي" محمول على المشكوكين وإلا فحوزة

بالبقیہ القامی کما صرح به فی المصلیٰ له۔ اقول: وهو ظاهر موافق لما مر فی الاستدلال بقول الامام لکن قد غلبت ان قول الاخذ لا يحصل به العلم والظاهر ان التجربة يحصل بها غلبه الظن دون اليقين الا ان يريدوا بالعلم غلبه الظن وهو شائع فی کلامهم تأمل له۔ ما فی رد المحتار مع بعض اختصار۔ اقول: انما ما ذکر من امر التجارب فللعبد الضعیف وهذا لتفحیر شریف و اريد ان أحقق المسألة فی بعض رسائلی ان سر المولی سبحانه وتعالی۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۳۶، ۱۳۷، ج ۲، رسالہ الاصلی من المسکر)
 حرام اشیاء میں سے شرعاً اور دوسم کی ہوتی ہیں۔ ایک سیال (ہلے والی) دوسری جامد (ثمن) جیسے خون، بچک، ہیرا، چمک۔

سیال حرام بھی ہیں اور غش بھی اور جامد غش نہیں صرف حد اس کا رنگ ان کا استعمال شرعی حد سے منع ہے دوسری استعمال جائز ہے۔ دوا کمار میں ہے۔

”لنا الجائزات فلا یحرم منها الا الکبیر المسکر“۔ (صحیفہ فقہ اسلامی ص ۱۲۲)

نہایت میں ہے۔ اکل السموم و البیح مباح للتلوی۔ (ص ۲۲۶، ج ۲، بحوالہ صحیفہ ص ۱۲۲)
 امام احمد رضا علیہ الرحمہ اس کی توجیہ یوں فرماتے ہیں:

”کیوں کہ ان کی حرمت صرف اسکا کہ جب ہے، نہایت کی حد سے غش اور حد سے ”ما اسکر کثیر“ ظلیلہ حرام“ میں صرف مائعات مسکر و مراد ہیں، ورنہ ملک و حجر و زعفران بھی مسطک حرام و غش ہو جائیں گے کہ حد سے زیادہ ان کا کھانا بھی اشراف ہے۔“ (فتاویٰ رضویہ ج ۱ ص ۷۷)

تہ اوی بالحرام کے سلسلے میں فقہانے یہ قیہ لگائی کہ یہ اسی وقت جائز ہے جب اس کے سوا کوئی دوا نہ ہو اور یقین ہو کہ اسی میں شفا ہے، اور اس کی صورت یہ بتائی کہ یہ بات کوئی غریب حاذق، مسلم، غیر قاصق بتائے۔ تاہم دوا غش کا اگر جائز ہو جائے جائے تو غریب مسلم ہی مشکل سے ملے ہیں اور پھر ان میں غیر قاصق کی تلاش جو بے شرب لائے کے مرادف ہے۔ ایسے حالات میں تہ اوی بالحرام کی کوئی صورت کیسے لکل سکتی ہے؟ علاج کے لیے انسانی ثمن کے استعمال کی کیا صورت ہوگی اور روادعاز کیوں کر لکل سکتی ہے؟

اس سلسلے میں یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ یہاں دوسم ہیں، یکجا حکام کا قیض دیا ثمن سے ہے اور یکجا معاملات سے دوا ثمن میں قاصق کا قول مستبر نہیں اور معاملات میں قاصق بلکہ کافر کی بھی خبر معتبر ہے۔ مہر میں ہے:

قال: وبطل فی المعاملات قول القاصق ولا یقبل فی الدیانات الا قول العدل، وجه الفرق ان المعاملات یحکم وجودها فیما بین احناس الناس فلو شرطنا شرطاً زائداً یؤدی الی الحرج فبقول قول الواحد فیها عدلاً کان او فاسقاً، کفراً کان او مسلماً، عدلاً کان او حرماً، ذکر کان او اثنی وفقاً للحرج، انما الدیانات فلا یحکم وجودها حسب وقوع المعاملات، فبحار ان بشرط فیها زائداً شرط فلا یقبل فیها الا قول المسلم العدل۔ (مدلہ ج ۲، ص ۵۵۶)

امام احمد رضا رسالہ ”الاصلی من المسکر“ کے مقدمہ غلام میں فرماتے ہیں: علت حرمت و طہارت و نجاست احکام فقہی ہیں، ان میں کافر کی خبر غش یا معتبر۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۰۰، ج ۲)

اس کے حاشیہ میں لکھتے ہیں:

”یعنی جب ممکن معاملات میں نہ ہو مثلاً کافر کو شہادت لایا اور کہا مسلمان سے خریدنا ہے بہت اس کی مقبول اور گواہت
حلال اور ہو کر گا تو کسی کا ذبح ہے قبول اس کا بغور اور حرام و کفر من شہی، بہت حسنا ولا بہت قسدا، (والباقی)

اس روایت سے بات کہ علاج دوا اس قبیل سے ہے دوا ناس سے یا معاملات سے؟

اس سلسلے میں کچھ تفصیل ہے اور وہ یہ کہ یہاں دوا آتی ہیں: (۱) مرض کی تشخیص (۲) دوا کی تعیین یا نسخہ کی تجویز۔

(۱) مرض کی تشخیص کہ کفلاں کو کفلاں مرض ہے، اس کا تعلق دوا ناس سے نہیں کہ کوئی دینی معاملہ نہیں۔

(۲) نسخہ کی تجویز کہ اس مرض کی دوا یہ ہے، یہ بھی کوئی دینی حکم نہیں، البتہ کسی مرض کے لیے کسی حرام شے کو بطور دوا

تجویز کرنا یہ دینی حکم کے ضمن میں آجاتا ہے کہ اس حرام شے کو اس کے لیے حلال کرنا ہو اور ابھی گزرا کہ حلال و حرمت احکام

دعویٰ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ فقہانہ دوا یا حرام کے سلسلے میں طریب مسلم غیر فاسق کی قید لگاتے ہیں۔

اس تفصیل کے بعد یہ کہنے کی جرات کروں گا کہ مرض کی تشخیص کے سلسلے میں فاسق بلکہ کافر کا قول بھی معتبر ہو گا جب

کہ وہ ماہر و اکمل ہو خصوصاً اس زمانے میں کہ تشخیص امراض کے لیے نئے نئے طریقے وجود میں آ گئے ہیں مثلاً خون، بیوشاپ،

یا سائز و غیرہ کانسٹ (Test) ایکس رے (X-Ray) اور انفراسائز (U.S. Test) وغیرہ جن کے سہارے امراض کی

تشخیص بہت آسان ہو گئی ہے۔

اور جب کوئی مرض ثابت ہو جائے اور اس مرض کا علاج صرف اور صرف کوئی حرام شے ہو یا اس طور کہ کسی مرض کے

محقق بہت سارے اکملوں کا قول ہو کہ اس کا علاج مثلاً صرف خون ہی سے ہو سکتا ہے، اس طرح کہ وہ قول ۱۰۰٪ اترا کی حد

میں داخل ہو، چوں کہ حوازمطالعہ مقبول ہے تو اس کی اجازت ہونی چاہیے۔

لہذا طریب فاسق بلکہ کافر کی تشخیص مرض کے بعد اس دوا کے استعمال کی اجازت دی جانی چاہیے جو دوا

مسلمات میں سے ہے۔

ان خصوصیات کی روشنی میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ جن حالات میں خون نہ چڑھایا جائے تو مریض کی موت یقینی ہے، ان

میں خون چڑھانے کی اجازت ہے۔ وہ حالات سوال نامے کی تفصیل کے مطابق ہیں۔

”خون چڑھانے (BLOOD TRANSFUSION) کے سر جیکل اسباب میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) جب مریض پر شاک کی (SHOCK) کی حالت طاری ہو جاتی ہے، یعنی بدن میں خون بہت کم ہو جائے

جس کی وجہ سے نبض ڈوبنے لگتی ہے، بے ہوشی کا ثبوت ملے گا ہے اور دل کی دھڑکن ٹارٹ ریٹ (۶۰ سے ۱۰۰) سے کم ہو جاتی

ہے اور دوران خون (فلو پر بکٹر) گرنے لگتا ہے۔

(۲) فلوئڈک ایک برون (FLOWING DEEP BURN) یعنی جلد کی چوری سوئی یا جل جانا جس

سے شاک کی حالت بھی پیدا ہو جاتی ہے اور تعدیہ کا خطرہ بھی رہتا ہے۔ خون چڑھانے سے دونوں ختم ہو جاتے ہیں اور ذہن

جلدی مدول ہو لے لگتا ہے۔

(۳) آپریشن سے پہلے ایسے کیس جن میں خون کی شدید کمی ہو اور آپریشن لازمی ہو تو خون چڑھانا ضروری ہو جاتا

ہے، خون نہ چڑھانے سے شاک (SHOCK) کی حالت پیدا ہو سکتی ہے اور کچھ دیر بعد موت واقع ہو جاتی ہے۔

(۴) ایک بیماری پیدا ہو جاتی ہے کہ خون ٹھہر نہیں سکتا اور بہتا رہتا ہے دوسرے کا خون چڑھا دینے سے انجم دہی ملا سکتی ہے۔ کیوں کہ دوسرے کے خون میں کلاٹنگ فیکٹر (CLOTTING FACTOR) یعنی خون جمانے والے اجزاء ہوتے ہیں، کلاٹنگ فیکٹر کو خون سے الگ کیا جاسکتا ہے اور صرف اسے ہی چڑھایا جاسکتا ہے۔

خون چڑھانے کے میڈیکل اسباب میں سے بعض یہ ہیں:

(۱) ایسے مریض جن میں خون کی شدید کمی ہو مثلاً خون پیہ لگی نہ ہو یا غراب خون پیہ لگا ہو جو خود ہی ختم ہو جاتا ہو۔

(۲) جن کے خون میں جینے کی صلاحیت نہیں رہتی، اسے دوسرے کا صاف خون چڑھایا جاتا ہے۔

(۳) ایسے مریض جن کے خون میں تو مدد افعت نہیں رہتی، مثلاً اس میں خون کے سفید دانے جو ہنگ جو سپاہی کی

مثبت رکھے ہیں نہیں پائے جاتے۔

(۴) شدید انفیکشن کیس (INFECTIOUS CASE) میں۔ جراثیم جن میں ایک خاص قسم کا ہر بلا مار

جیسے ٹاکسین (TOXIN) یا انتی جن (ANTIGEN) کہتے ہیں، پیدا کرتے ہیں، تو جسم اسے نکال دینے کے لیے

ایک دوسرا مادہ "دافع جسم" نکالتا ہے، جسے انتی ٹاکسین (ANTI TOXIN) یا انتی باڈی (ANTY BODY) کہتے

ہیں۔ یہ باہمی طور پر ملاؤں کو پیش آتا ہے جن کی قوت مدافعت بیماری کی وجہ سے کم یا ختم ہو جاتی ہے۔

دن میں ٹاکسین یا انتی جن پھیلنے کی وجہ سے مریض دم توڑ دیتا ہے مثلاً سونے کی وجہ سے مر جاتا۔ اس لیے ایسے

مریض کو صاف خون چڑھایا جاتا ہے جس کے ذریعے انتی باڈی (دافع جسم) اور دفاعی تل پھیلے بغیر نکلے گا۔ اس کے ساتھ ساتھ

سائٹ اوغیر مل جاتے ہیں اور ہر بیٹے مارہ کو بیکار کر دیتے ہیں اور مریض کی جان بچ جاتی ہے۔

(۵) ایسے مریض جن میں پروٹین (PROTEIN) کی قلت کی ہو۔ پروٹین کی کمی سے جن میں پانی کی

مقدار زیادہ اور خون کی مقدار کم ہونے لگتی ہے جس کی وجہ سے جن میں ورم آ جاتا ہے، سانس پھولنے لگتی ہے اور پھر آگے

پہل کر مریض کی زندگی بے کیف ہو جاتی ہے، وہ ستر پر تکلیف کے ساتھ وقت گزارتا ہے۔ خون چڑھا دینے سے پروٹین

مل جاتی ہے اور اس کی کمی سے پیدا ہونے والی علامات دور ہونے لگتی ہیں۔ سو جو دوسرے میں خون سے پروٹین الگ کر کے

بھی چڑھایا جاتا ہے۔

(۶) ایکس چینج ٹرانسفیوژن (EXCHANGE TRANSFUSION) ایسے بچے جن میں بلیڈ اینی میا

ہونے کے بعد شدید بلیڈ اینی میا ہو جاتا ہے تو ایک طرف سے اس بچے کا خون نکالا جاتا ہے اور دوسری طرف سے خون چڑھایا جاتا

ہے۔ (پیش از سوال نامہ)

مذکورہ بالا صورتوں میں جب کہ خون چڑھانے کے سوا دوسرا کوئی علاج نہ ہو تو خون چڑھانے کی اجازت

الغیر ذرا تاح تبحر المحظورات کے تحت دی جاسکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

اب یہاں یہ بات قابل توجہ رہ جاتی ہے کہ کسی انسان کا خون اس کے بدن سے نکالا اور اس کو دوسرے کے

بدن میں چڑھانا اعضاے انسانی کا بدلہ و تعارف ہے اور اس کی اجازت شریعت طاہرہ میں ہے یا نہیں؟ اس کی تفصیل

ملاحظہ فرمائیں۔

انسانی اعضا میں تصرف انسان کو اللہ جل شانہ نے اشراف المخلوقات بنایا اور اس کے سر پر تاج

کراست رکھا فرمان الہی ہے فقد خلقنا نبي الامم. (بہن اسرائیل: ۷۰)

اسی عظمت و کرامت کی وجہ سے انسانی اعضا میں کسی طرح کا تصرف و ابتذال شریعت ظاہرہ نے ممنوع قرار دیا، انسان کا گوشت حرام ہوا، انسان کے ہال اور اس کی پانچوں ٹانگ کو خرید و فروخت سے مستثنیٰ رکھا گیا اور اس کی وجہ یہ نہیں کہ یہ سب جیڑی نہیں ہیں، بلکہ اس کی صرف اور صرف ایک وجہ ہے، اور وہ ہے عظمت و کرامت انسان، انسان کو خداوند قدوس نے مکرم و معظم بنایا ہے اور ان میں کسی قسم کا تصرف ان کی اہانت ہے اور عقوبت انسانی کے معافی سے کسی کہ حالت اضطراب میں بھی سب کہ حرام طحال اور جاتا ہے۔ انسانی گوشت اس کی اہانت سے بھی طحال نہیں، چنانچہ علامہ شامی رقم طراز ہیں:

"وإن قال له آخر: لقطع يدي و ثقلها، لا يحل؛ لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطراب لكرامته." (رد المحتار ص ۶۳۵، ج ۵)

اسی طرح ہر طحال و حرام جانور کی کھال و پافت سے پاک اور قابل استعمال ہو جاتی ہے مگر خنزیر اور آدمی کی کھال اس سے مستثنیٰ کر دی گئی ہے۔ خنزیر کی کھال و پافت دینے سے بھی پاک نہیں ہوگی اور اس کا استعمال جائز نہیں ہوگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ خنزیر نہیں اچھی ہے اور انسانی کھال گرچہ پاک ہے، تاہم عقوبت انسانی کی وجہ سے اس کا استعمال ناجائز ہے، چنانچہ قدوس کی میں ہے:

"وكل إهاب دبع فقد ظهر جازات الصلاة فيه والوضوء، من إلا جلد الخنزير والادمي." (المختصر القدوري ص ۷)

چاہی میں اس کی وجہ یہ لکھی ہے۔ وحرمۃ الانتفاع بأجزاء الادمي لكرامته. (ص ۴۱، ج ۱)

یوں ہی عورت کے دودھ کی خرید و فروخت اور خلیہ کے نزدیک ناجائز ہے۔ چاہی میں ہے:

"ولا يبيع لبن امرأه في فسخ." (ص ۵۵، ج ۳، بیع فاسد)

اس کی وجہ بتاتے ہوئے امام ابن ابیہما تحریر فرماتے ہیں:

"هو حر. الادمي مکرم مصون عن الانتفال بالبيع." (فتح القدیر ص ۴۰، ج ۶)

امام جمال الدین خواری کا یہ شعر فرماتے ہیں:

"الادمي بجميع أجزائه مکرم مصون عن الانتفال بالبيع وغيره فلذلك لا يجوز بيعه." (کتابہ مع

الفتح ص ۴۰، ج ۶)

انسانی ہال سے حلق چاہی میں ہے:

"ولا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع بها لأن الادمي مکرم لا مبتذل فلا يكون شيء من

أجزائه مهذوا ولا مبتذلاً." (مدللہ، بیع فاسد)

ملک العلماء امام ابو بکر مسعودی کا یہ شعر فرماتے ہیں:

"وأنما عظم الادمي و شعوره فلا يجوز بيعه، لأن طاهره في الصحيح من الرواية، لكن

احترامه والانتفال بالبيع بشعر بالإهانة وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم إنه قال: لعن الله الواسلة

والمتموصلة." (بدائع الصنائع ص ۱۴۲، ج ۵)

یعنی انسان کا ہال صحت اپنی چوٹی پر جانے کے لیے اپنے ہاتھوں میں نہیں لگا سکتی، کیوں کہ اس سے بھی انسانی اعضا میں صرف لازمہ آتا ہے جو عظمت انسانی کے معانی ہے، یہی وجہ ہے کہ سول کائنات صلی اللہ علیہ وسلم نے ایسی صورتوں پر لعنت فرمائی۔ یہاں پر ایک شبہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ جب انسانی اجزا کو تصرف و انزال سے منکفی رکھا گیا ہے اور شریعت میں اس کی اجازت نہیں تو پھر بچے کے لیے عورت کا دودھ دینا اور نکاح کے ذریعہ عورت کے اعضا میں تصرف کرنا بھی جائز نہیں ہونا چاہیے تھا، حالانکہ ان کی بات نہیں، یہ دونوں چیزیں شریعت مطہرہ کے مسلمات میں سے ہیں۔

فقہائے کرام نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ عظمت انسانی کا تقاضا تو یہی تھا اور قیاس بھی اسی کا مقتضی تھا کہ بچے کے لیے بھی عورت کا دودھ دینا اور دہلی کے ذریعہ عورت کا تصرف بھی جائز نہ ہو، لیکن ان دونوں چیزوں کا جواز ضرور ہے۔ کیوں کہ بچوں کی پرورش ضروری ہے اور عادتاً بچے عورت ہی کے دودھ سے اپنی غذا حاصل کرتے ہیں، اسی ضرورت پر ورش کی وجہ سے ان کے لیے دودھ جائز قرار دیا گیا، جیسا کہ علاج، اضطراب میں مردے کا گوشت حلال ہو جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شب بچوں کو دودھ کی ضرورت قسم ہو جاتی ہے اور بچے دو سال سے اوپر کے ہو جاتے ہیں تو آپ بچے کو دودھ پلانا جائز ہو جاتا ہے، کیوں کہ جو بچہ ضرور غذا ثابت ہوتی ہے وہ بظہر ضرورت ہی جائز ہوتی ہے۔ اسی طرح سے دہلی کا جواز بھی ضرور ہے کہ انسان کو اپنی نسل کی بقا اور اپنی قصائے شہوت کے لیے دہلی کی ضرورت ہے اور یہ صرف مجلس انسانی ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اسی ضرورت کی وجہ سے دہلی کے طور پر نکاح جائز قرار دیا گیا۔ لکھتے ہیں ہے:

”وإنما هو غلاد في تربية الصبيان لأجل الضرورة فهم لا يبرون إلا بلبن الجنس عادة كالمدينة تكون غلاد عند الضرورة، حتى لو استغنى لم يبح شربه و صبه“۔ (کتابہ مع الفتح ص ۱۰۱، ج ۶)
”ثم عين رمة عند بعض أصحابنا لا يجوز، وقيل يجوز إذا علم أنه يبرول به“۔ (ایضاً)
آگے تحریر فرماتے ہیں: هذا نظير النكاح، فإن البضع يشملك بالعقد للحاجة إلى قضاء الشهوة وإقامة النسب ولا يحصل ذلك إلا بالجنس۔ (ایضاً)

امام اکمل الدین باہدلی کتاب میں تحریر فرماتے ہیں: لأنه غلاد في تربية الصغار لأجل الضرورة، فإنهم لا يبرون إلا بلبن الجنس عادة۔ (عناہ مع الفتح ص ۱۰۶، ج ۶)

چاہے میں ہے ومن لمع أنه مشروب مطلقاً بل للضرورة حتى إذا استغنى عن الرضاع لا يجوز شربه والاحتجاج به بحرم حتى منع بعضهم صبه في اللبن الرماد وبعضهم أجازه إذا عرف أنه دود عند الشرب۔ (فتح القدير ص ۱۰، ج ۶)

سابقہ تعلیقات کی روشنی میں یہ بات سامنے آتی ہے کہ انسانی اجزا اور اعضا کا تصرف اس کی عظمت و کرامت کی وجہ سے حرام و ممنوع ہے، البتہ ”الضرورات تبيح المحظورات“ کے تحت بعض حالات میں تصرف و انزال کی اجازت ہے اور وہ بھی ایسا تصرف جس سے اعضاے انسانی میں کسی قسم کا نقص لازم نہ آئے، جیسے دودھ دینا، دہلی کرنا وغیرہ، مگر انسان کے کسی عضو کو کاٹ کر الگ کرنا یا اس کا گوشت کھانا، علاج ضرورت، بلکہ اضطراب میں بھی جائز نہیں۔ جیسا کہ طحاوی کی تصریح گزری۔

اعضائے انسانی کے تصرف کے باب میں یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ کچھ تصرفات ایسے ہیں جن سے ٹاوان لازم ہو

جاتا ہے اور کچھا پینے لگی ہیں جن سے تاوان لازم نہیں ہوتا۔

جن تصرفات سے اصل جسم میں کسی جسم کی کمی واقع ہوتی ہے ان میں معاوضہ (تاوان) واجب ہو جاتا ہے مثلاً کسی کا وائٹ توڑ دینا، زخمی کر دینا وغیرہ مگر ایسا تصرف جس سے اصل جسم میں کسی جسم کا نقص نہ پڑے اور اس سے معاوضہ لازم نہیں آتا مثلاً دودھ پانا، بالٹہ دھنی طحال سے میرا کرنا وغیرہ تعظیم بیع کی وجہ سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ عورت کی اجازت سے وطی ہو، پس لگی میراقت نہیں ہوتا۔ جب کہ اطراف انسانی کا اختلاف، اگر اس انسان کی اجازت سے ہے تو اس کا تاوان نہیں۔ چنانچہ امام ابن ابراہیم ایک سوال وجواب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

فإن قيل أجزاء الأدمي مضمونة فيجب كون اللبن كذلك يضمن بالإنلاف، أجب بضع ضمان أجزاءه مطلقاً، بل المضمون ما انتقص من الأصل، حتى لو لبثت السن التي قلعت لا ضمان إلا ما يستوفى بالوطي، فإنه مضمون وإن لم ينتقص شيئاً تعظيماً لأمر البضع فجعل ما يستوفى بالوطي في حكم النفس بخلاف من غرز صوف شاة فإنه يضمن وإن لبث غيره وبأنلاف اللبن لا ينتقص شيء من الأصل. (فتح القدير ص ۶۶، ج ۶، باب البيع الفاسد)

امام طہال الدین خوارزمی کتابہ میں فرماتے ہیں:

فإن قيل: أجزاء الأدمي مضمونة بالإنلاف فوجب أن يكون اللبن كذلك. قلنا: أجزاء الأدمي لا يضمن بالإنلاف، بل يضمن ما انتقص من الأصل ألا ترى أن الجرح إذا اتصل به الزرع يسقط الضمان كذلك السن إذا لبثت إلا ما يستوفى بالوطي، فإنه مضمون وإن لم ينتقص شيئاً تعظيماً للبضع ألا ترى أنه يجب وإن أدبست بالاستيفاء، إذا لم يجب الجرح بخلاف الطرف، فإنه لا ضمان فيه مع الإذن وهذا لأن ما يستوفى بالوطي ملحق بالنفس حكماً في حق الضمان احترازاً للعلماء الذي من النفس وبأنلاف اللبن لا ينتقص من الأصل شيء، فلا يضمن كذا في الأسرار. (كفایہ مع الفتح ص ۶۶، ج ۶، باب البيع الفاسد)

خلاصہ یہ کہ دودھ یا خون کے استعمال سے اصل جسم میں کسی جسم کی کمی واقع نہیں ہوتی، دوسری بات یہ کہ عورت ضرورت دودھ یا خون کا استعمال جاز ہے، واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔

خون کی خرید و فروخت: جو چیزیں حرام ہیں ان کی خرید و فروخت بھی حرام ہے۔ کیوں کہ خرید و فروخت کے لیے بدلین (مال اور دام) کا مال متکون ہو یا ضروری ہے۔ مائت کے ثبوت کے لیے دو چیزیں اہم ہیں۔

(۱) نمون: یعنی کس یا بعض لوگوں کا کسی شے کو مال سمجھنا۔

(۲) تقویم: اس کے لیے نمون اور شرط مباح ہو یا ضروری ہے۔

ان دونوں میں سے کوئی بھی شرط معدوم ہو جائے تو شرطاً وہ مال نہیں ہوگا۔ قبول نہ ہو اور مباح ہو، جیسے گیسوں کا ایک دانہ بعض کے نزدیک مال ہو مگر مباح نہ ہو، جیسے شراب، یا وہ تو شرعی نہیں نہ ہوں، جیسے خون۔ رد المحتار میں ہے:

المراد بالمال ما يميل إليه الطبع ويمكن اقتضاه لوقت الحاجة والمالية تثبت بمشور الناس ككافة أو بعضهم والتقويم بها وبإباحة الانتفاع به شرطاً، فما يباح بلا نمون لا يكون ما لا كعبته حطه وما يمتنع بلا إباحة الانتفاع لا يكون منقوضاً كالخمر وإذا عدم الأمران لم يثبت واحد منهما كالدودج بحر مطلقاً عن

(الکلب الکبیر" (رد المحتار ص ۳۰۳ ج ۴)

چنانچہ کئے اور باقی کی بیع (اگرچہ یہ دونوں حرام ہیں) جائز ہے، کیوں کہ شرعاً کئے کو گنہگار نہیں اور شکار کے لیے اور باقی کو سودی کے لیے رکھنا جائز ہے۔ بیع الصانع میں ہے:

"ولما أن الكلب مال فمكان محلل للبيع كالصقر والباري. والدليل على أنه مال أنه متفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق فمكان مآلاً ولا شك أنه متفع به حقيقة. والدليل على أنه مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق أن الانتفاع به بسبب الحراسة والاصطفاة مطلق شرعاً في الأموال كلها فمكان محلل للبيع". (ص ۱۲۳ ج ۵)

آگے فرماتے ہیں: "ويعوز بيع الفيل بالإجماع؛ لأنه متفع به حقيقة مباح الانتفاع به شرعاً على الإطلاق فمكان مآلاً. (أيضاً)

تاہم کچھ اشیاء ایسی بھی ہیں کہ اصل میں ان سے انتفاع جائز نہیں مگر ضرورتاً اس سے نفع جائز ہے۔ مثلاً قزیر کا ہال جس میں اس کی بیع جائز نہیں لیکن جوتے ہیں تاکہ کانٹے کے لیے عہد قرضہ میں اس کی اجازت تھی، کیوں کہ مول سے کوئی سے ٹاکا جاتا تھا، اس کے سودی بھی چیز سے یہ کام نہیں ہوتا تھا۔ البتہ اس کی بیع جائز نہ تھی کہ وہ مباح الاصل تھا، یہ قیمت حاصل ہو جاتا تھا، اسی لیے فقہانے فرمایا کہ اگر موقعوں کو قزیر کا ہال ہے تو اس کا خرچہ ناجائز ہے کیوں کہ یہ حاجت ضرورت ہے، وہاں ایچھے والے کے لیے اس کی قیمت خرچہ ہے، کیوں کہ اس کے لیے کوئی ضرورت نہیں۔ ہاں اور بیع القدر میں ہے:

"ولا بيع شعر الحزير؛ لأنه نجس العين، فلا يجوز بيعه إباحة له، ويجوز الانتفاع به للضرورة، فإن ذلك العمل لا يتأتى بدون وجود مباح الأصل فلا ضرورة إلى البيع فلم يكن بيعه في محل الضرورة حتى يجوز. على هذا قال الفقهاء أبو القليل: فلو لم يوجد إلا بالشراء جاز شراءه لشمول الحاجة إليه. وقد قيل أيضاً: إن الضرورة ليست ثابتة في الحزير به، بل يمكن أن يقدم بغيره وقد كان ابن سيرين لا يبيع حفا عوز شعر الحزير، فعلى هذا لا يجوز بيعه ولا الانتفاع به وروى أبو يوسف كراهة الانتفاع به؛ لأن ذلك العمل يتأتى بدون كماله إلا أن يقال ذلك فرد لعدم مشقة في خاصة نفسه فلا يجوز أن يلزم العموم بحرفها مثله". (فتح القدیر ص ۶۶ ج ۶)

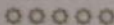
ان تفسیرات کی روشنی میں انسانی خون بمرض علاج فریضہ واجب کہ بااعراض نہ ملے جائز ہے۔ ہاں ذلک حلال ضرورتاً، بلکہ موقعوں کی ضرورت سے زیادہ اہمیت مریض کی ضرورت کی ہے۔ البتہ چنانچہ جائز نہیں اور بیچنے والے کے لیے قیمت خرچہ ہے۔ لہذا ضرورتاً نہ:

انسانی ہمدردی کے نامے ذکر مصروفوں میں مسلمان کو اپنا خون بااعراض نہ جانا ہے، بلکہ امانت کا ثواب بھی ہے۔ کار خیر کہہ کر یا مجلس انسانی ہمدردی کے نامے اپنا خون ملڈ بینک (BLOOD BANK) میں جمع کرنا جائز نہیں کیوں کہ وہاں سے مومن و کافر ہر ایک کو خون ملتا ہے۔ واللہ اعلم بالصواب۔ هذا ما ظهر لي إلى الآن والعلم بالحق عند الرحمن ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

خلاصہ: (۱) جن صورتوں میں خون چھانا ضروری ہو، جائز ہے۔

(۲) ان حالات میں خون استعمال کرنے کے لیے دوسرے کو اپنا خون دینا جائز ہے، لیکن جائز نہیں، البتہ بلا قیمت نہ ملے تو خریدنا ضروری جائز ہے۔

(۳) کار خیر بخیر کرنا، کھلنا انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون ملنے دینا ایک میں منع کرنا شریعت کے کسی حکم کے تحت نہیں آتا واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔



مقالہ - II

از: مولانا حامد حسین مصباحی، استاذ اعلیٰ مدرسہ فیض العلوم جہاد پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خون اگرچہ ایک ناپاک شے ہے جس کی خرید و فروخت و ہبہ اور کسی انسان کے جسم میں اسے چھانا ناجائز و حرام ہے مگر اس سبب کی بنا پر سب احکام میں تبدیلی ہوتی ہے ان میں سے کئی ایک یہاں پائے جاتے ہیں، اس لیے کار خیر کچھ کرنا کھلنا ہم دردی کے ناطے اپنا خون دوسرے کو چھانے کے لیے دینا جائز ہونا چاہیے۔

(۱) خون چھانے میں ایسا وقت ضرورت پائی جاتی ہے، جیسے اگر کوئی ایکسپرنٹ کر گیا اور بدن سے کافی خون گر گیا اور نیش ڈوبنے لگی، بے ہوشی کا غلبہ ہونے لگا تو چونکہ جان بچانا عند اللہ واجب ہے، اس لیے اس ضرورت کے پیش نظر خون چھانے کی اجازت ضرور ہوتی چاہیے۔ اسی طرح دوسری جہت جس کے جسم میں خون پیدا شدہ نہ ہوتا ہو وغیرہ وغیرہ۔ پس ان صورتوں میں ضروری خون چھانا جائز ہونا چاہیے۔

(۲) ہزاروں دوسری ہبہ و فاعل حرج ہے۔ یعنی عموم بلوی، اگر خون کے چھانے یا خرید و فروخت و ہبہ کی اجازت نہ دی جائے تو کروڑوں آدمی موت کے گھاٹ اتار جائیں گے یا سخت مصیبت میں مبتلا ہوں گے۔ اس طرح امت کو حرج میں آنا ہوگا۔

(۳، ۴) قیسری اور چنگی ہبہ عرف عام و تعامل ہے۔ پوری دنیا میں عموماً اور بلاد اسلامیہ میں خصوصاً خون چھانے، اس کے ہبہ کرنے اور خرید و فروخت پر تعامل اس ہو چکا ہے۔ اس لیے اس وجہ سے بھی خون کی یہ صورتیں جائز ہونا چاہیے۔ تعامل اگرچہ مقابل منصوص علیہ نہیں ہو سکتا اور نص اس سے متروک نہیں ہو سکتا ہے جیسا کہ الاشیاء والافکار میں ہے۔ إنما العرف غیر معتبر فی المنصوص علیہ مگر نص خصوصاً تو ہو سکتا ہے۔ تو مسئلہ زیر بحث کا عرف عام یا تعامل خون کی حرمت و نجاست کے منصوص کے لیے مخصوص بننے کا اور وہ منصوص مخصوص عنہ العرف۔ امام احمد رضا لکھتے ہیں:

”علمائے کرام، جس عرف عام کو فرماتے ہیں کہ قیاس پر قاضی ہے اور نص اس سے متروک نہ ہوگا، مخصوص ہو سکتا ہے، وہ یہی عرف عام و تعامل ہے کہ بلاد کثیرہ میں بکثرت رائج ہو۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۱۳، ج ۸، رسالہ النسی والدور لمن عہد منہ ارضہ)

یہاں یہ اعتراض نہیں کیا جاسکتا کہ خون کا ہبہ اور خرید و فروخت وغیرہ کے جواز کا قول کرنا حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ

و سلم کے فرمان عالی شان یا اصل مذہب ائمہ اطہار سے انحراف ہے، کیوں کہ اس کا جواب اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ کی ذیل کی عبارت سے واضح طور پر ملتا ہے فرماتے ہیں:

”نہی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم اور ائمہ مذہب کے (اقوال و طرح کے ہیں: صوری اور ضروری، صوری تو قول منقول ہے۔ اور ضروری وہ قول ہے جس کی صراحت قائل نے خاص طور پر نہ کی ہو، البتہ ایسے عموم کے ضمن میں اسے بیان کر دیا ہو جو بدیہی طور پر اس بات کا حکم لگائے کہ اگر قائل اس خاص مسئلے میں کلام کرتے تو ضرور ایسا ہی فرماتے اور بسا اوقات حکم ضروری حکم صوری کے مخالف ہوتا ہے تو اس وقت اس پر حکم ضروری کو ترجیح دیا جاتا ہے، یہاں تک کہ صوری کو اختیار کرنا قائل کی مخالفت شمار کیا جاتا ہے اور اس کے حکم ضروری کی طرف عدول قائل کی موافقت و اتباع۔“ (لاؤڈ اسپیکر کا شرعی حکم بحوالہ فتاویٰ رشویہ ص ۳۸۵، ج ۱)

جیسے ریڈ ایک ٹیک انسان تھا، اس لیے عمرو نے اپنے خادموں کو کھلے گفتگوں میں اس کی تعظیم کا حکم دیا اور بار بار انھیں اس بات کی ہدایت کی اور وہ پہلے ان سے یہ بھی کہہ چکا تھا کہ تم لوگ ہمیشہ قاسق کی تعظیم سے بچتے رہنا۔ پھر ایک زمانے کے بعد زید قاسق معلن ہو گیا تو اگر اب بھی عمرو کے خادموں اس کے حکم اور اس کی بار بار ہدایت پر عمل پیرا رہ کر زید کی تعظیم و توقیر کریں تو وہ ضرور تا فرماں قرار پائیں گے اور اگر اس کی تعظیم چھوڑ دیں تو اطاعت شعار ہوں گے۔

ائمہ مذہب کے اقوال میں بھی مذکورہ بالا اسباب تغیر میں سے کسی سبب کے باعث یہ تبدیلی ہو جاتی ہے۔ لہذا جب کسی مسئلے میں امام سے کوئی نص ہو پھر ان اسباب تغیر میں سے کوئی سبب پیدا ہو جائے تو ہم یقینی طور پر یہ اعتقاد رکھیں گے کہ اگر یہ سبب امام کے زمانے میں نہ ہوتا تو ایسے وقت میں ان سے غیر منقول قول ضروری پر عمل فی الواقع انھیں کے قول پر عمل ہے اور ان کے قول منقول پر جبر و متاثر حقیقت ان کی مخالفت اور ان کے مذہب سے نا آشنائی ہے۔ (حوالہ مذکورہ)

اعلیٰ حضرت قدس سرہ کی ان عبارات سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ضرورت و عموم بلوی، عرف اور تعامل کے سبب اگر خون چہ حائے کی اجازت دی جائے، تو مناسب ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



از: مولانا اختر حسین قادری، استاذ دارالعلوم علیہ جہد اشائی، بہمنی

مسئلہ - ۱۲

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علاج و معالجہ کے تعلق سے اسلام نے اپنے متبعین کو جو اصول و ضوابط بتائے ہیں، ان کے پیش نظر ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے جسم میں چہ حائے و اہم اسباب کی بنا پر ناجائز و حرام ہے۔

سبب اول ”تجاست“ یعنی خون نجس و حرام ہے، اسے کھاماری میں حرام فرمایا گیا ہے، ارشاد خداوندی ہے:
”اِنَّهَا خُرُومٌ عَلَيْكُمْ الْحَنِئَةُ وَالْدَّمَ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ“۔ [البقرة: ۱۷۳]
 علامہ وی فرماتے ہیں:

وفيه ان الدم نجس وهو باجماع المسلمين. (شرح مسلم للنووي ص ۱۴۰، ج ۱)

فقہی جملہ کتب و اسطار میں خون کو نجاست غلیظ فرمایا گیا ہے، چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں:

”وقدر الدرهم وما دوله من النجس المغلط كالدم جازت الصلاة معه“۔ (ہدایہ ص ۷۴، ج ۱)
 کثر الدقائق میں ہے: وعفی قدر الدرهم كعرض الكف من نجس مغلط كالدم“۔ (کثر مع البحر الرائق ص ۲۲۸، ج ۱)

اور دوسری حدیث شریف میں ہے: قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم: إن اللہ أنزل الداء والذواء وجعل لكل داء دواء، فتداووا ولا تداووا بحرام۔ (مشکوٰۃ المصابیح ص ۳۸۸)

بخاری شریف میں ہے: قال الزهري: لا يحل شرب بول الناس للشدة لنزول؛ لأنه نجس۔ (ص ۸۴۰، ج ۲)
 ان تمام ارشادات سے واضح ہوا کہ خون نجس و ناپاک ہے اور اس کا استعمال ناجائز و حرام ہے۔

سبب دوم: ”بزیت آدمی“ مطلب یہ ہے کہ خون انسان کا ایک جز ہے اور انسان کو پروردگار عالم نے مکرم و محترم بنایا ہے، جیسا کہ خود فرماتا ہے: وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ۔ [بنی اسرائیل: ۶۹]

لہذا کوئی بھی ایسا عمل جو احترامِ انسانیت کے خلاف ہو وہ غلط ہوگا، اسی قسط کے تحت انسان کے کسی بھی جز سے قائدہ اٹھانا ناجائز فرمایا گیا، چنانچہ علامہ ابن قیم مصری قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

”شعر الإنسان والانتفاع به أي لم يجر بيعه والانتفاع به؛ لأن الأدمي مكرم غير متبل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً مبتذلاً“۔ (البحر الرائق ص ۸۱، ج ۶)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: قيل: الانتفاع بأجزاء الأدمي لم يجر للنجاسة، وقيل: للكرامة وهو الصحيح۔ (ص ۳۵۴، ج ۵)

شیخ الاسلام امام سرخسی قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں: لأن شعر الأدمي لا ينتفع به إكراماً للأدمي۔ (المبسوط ص ۱۲۵، ج ۱۵)

علامہ مرغینانی فرماتے ہیں: وحرمة الانتفاع بأجزاء الأدمي لكرامته۔ (ہدایہ ص ۴۱، ج ۱)

اسی طرح ایک مقام پر اور ارشاد فرماتے ہیں: ولا الانتفاع به؛ لأن الأدمي مكرم لا متبل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً مبتذلاً۔ (ہدایہ ص ۵۵، ج ۳)

اب تک کے تمام مذکورہ اقوال و آثار اور فقہائے کرام کے ارشادات سے واضح ہوتا ہے کہ ایک جسم کا خون دوسرے جسم میں چڑھانا ناجائز و حرام ہے اور علت عدم جواز خون کی نجاست اور حرمت اور انسان کا جز ہونا ہے۔

مجبوری کی حالت مستثنیٰ ہے: ہم اب یہ مسئلہ خطِ تحریر میں لانا چاہتے ہیں کہ کیا شریعت مطہرہ نے کسی کو یہ اجازت دی ہے کہ اگر کوئی صورت نہ بن پڑے اور ایسی حالت آجائے کہ نجس اور حرام چیز کا استعمال ضروری ہو جائے اور بغیر استعمال کیے کوئی چارہ کار نہ ہو تو حرام چیز کو استعمال کر سکتا ہے؟

اس سلسلہ میں قرآن و حدیث اور اقوال فقہاء کی تصریح ہے کہ نجس و ناپاک اور حرام اشیاء کو بوجہ مجبوری استعمال کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ قرآن حکیم کا ارشاد ہے:

”إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ“۔ [البقرة: ۱۷۳]

آیت مذکورہ کے تحت علامہ احمد بیون رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

"ثم هذه المحرمات إنما حرم أكلها إذا كان في حالة الاختيار و إنما في حالة الاضطراب فحكمها
الرخصة على ما مرّح به في قوله تعالى "فمن اضطر" الآية. يعني من اضطر من جوع أو شرب بحيث
يعرف تلف النفس". (تفسيرات أحمدية ص ۵۲)

ایک جگہ اور فرماتے ہیں: فكان المعنى إنما حرم عليكم هذه المذكورات ما لم تضطروا أي في حالة
اختياركم فمن اضطر منكم أحد فليأكلها دفعاً للهلاك. (تفسيرات أحمدية ص ۵۲)

یوں ہی آیت کریمہ "فَلَا فُطْرَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّمُ إِلَيْهِ" کی تفسیر میں فرماتے ہیں:
"إِلَّا مَا اضْطُرُّمُ إِلَيْهِ مِمَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ فَإِنَّهُ أَيْضًا حَلَالٌ لَكُمْ حَالِ اضْطُرُّورَةٍ". (تفسيرات
أحمدية ص ۳۸۸)

علامہ رضوی لفظ "إِنَّمَا" پر گفتگو کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
"أو قصر حرمته على حالة الاختيار كإلّا قبل إنما حرم عليكم هذه الأشياء ما لم تضطروا إليها".
(بعضاوی ص ۱۲۳)

مذکورہ اقوال و ارشادات سے یہ بات واضح ہوگئی کہ اگر آدمی کے سامنے مجبوری آجائے اور ان اشیاء حرامہ کے
علاوہ کوئی شئی نہ ملے تو اسے حرمت کے استعمال کی اجازت ہے۔

حالت مجبوری کی توضیح: اب یہاں ایک مسئلہ اور درپیش ہوتا ہے کہ وہ کون سی مجبوری ہے جس کی
باع حرمت کے استعمال کی ضرورت ہے تو اس مسئلے میں کتب فقہیہ و فقهی تنقیح اور فتاویٰ سے پتہ چلتا ہے کہ جس مجبوری پر سب کا
اتفاق ہے وہ کھانے پینے کی ایسی مجبوری ہے کہ بھوک یا پیاس سے جان یا بدن آئے اور سوائے حرام غذا کے اور کوئی چیز کھانے یا
پینے کے لیے نہ ملے، ایسی صورت میں مجبوری حرام غذا اس حد تک کھا، پی سکتا ہے کہ مجبوری ختم ہو جائے اور چاکل سے بچ
جائے، چنانچہ قرآن مجید کا ارشاد و گرامی ہے:

"فَمَنْ اضْطُرَّ مِنْ مَشْرُوبَةٍ غَيْرَ مُتَخَدِّعٍ لِذَنبٍ فَلْيَنْقِصْ مِنَ اللَّهِ غُفُورًا وَرَحْمَةً". (المائدة: ۳)

اس کی تفسیر میں حضور صمد الافاضل علیہ السلام فرماتے ہیں:

"یعنی یہ ہے کہ اگر آپ حرام پینے والی چیز کا پیمانہ کر دیا گیا ہے لیکن جب کھائے، پینے کو کوئی حلال چیز میسر نہ آئے اور بھوک،
پیاس کی شدت سے جان پر بدن آئے اس وقت جان بچانے کے لیے قدر ضرورت کھائے، پینے کی اجازت ہے اس طرح کہ
گدا کی طرف ناگن نہ ہو جسکی ضرورت سے زیادہ نہ کھائے اور ضرورت اسی قدر کھائے سے رنج ہو جاتی ہے جس سے غمروہ جان
ہٹا رہے۔ (تراویح المعرفان حاشیہ متعلقہ آیت مذکورہ)

حضرت مالک رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس کی حد یہ ہے کہ جب تک کھائے اور ضرورت کے بقدر سطر کے لیے
ساحلہ لے لے، یہاں تک کہ کوئی جائز چیز کھانے کو مل جائے۔ و خالف فی ذلك الإمام مالك فقال يأكل منها حتى
يشبع (بخاری و ابن ماجہ عنی عنہا طرہا). (روح المعانی ص ۱۲۰ ج ۲)

مگر دیگر فقہاء کے کہہ کر یہاں ہے کہ حرام میں سے ضرورت سے زیادہ نہ کھائے، چنانچہ علامہ ابوی علیہ الرحمہ نے

تفصیل سے اس کا ذکر کیا ہے، آپ لکھتے ہیں:

"ممن اضطر غیر باغ علی مضطر آخر بان یفرد بشاولہ فیہلک الآخر و لاعادہ ای متجاوز ما یسد الرمل والصوع وهو ظاہر فی تحریم الشبع وهو منہب اکثرین فعن الإمام ابن حنیفہ والشافعی رحمہ اللہ عنہما: لا یأکل المضطر من البیتہ الا قدر ما یسک رطلہ، لأن الإباحۃ للإضطرار وقد انفع بہ۔ وقال عبد اللہ بن الحسن العسری: یأکل منها قدر ما یسد جوعہ۔" (روح المعانی ص ۴۲، ج ۲)

علامہ جلال الدین سیوطی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: وأخرج عن إبراہیم والشافعی، قال: إذا اضطرر إلى البیتہ أكل منها قدر ما یسد جوعہ۔ (الدر المنثور ص ۳۸، ج ۱)

ان تمام اقوال و روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ جس مجبوری کی بنا پر حرمت کے استعمال کرنے کی اجازت ہے وہ بھوک اور پیاس کی مجبوری ہے۔

علاج کی مجبوری: رہی علاج کی مجبوری یعنی شفا حاصل کرنے کے لیے کسی حرام چیز کا استعمال جائز ہے یا نہیں؟

اس میں فقہائے کرام کا اختلاف ہے، ایک طبقے نے اس مجبوری کا اعتبار نہیں کیا، ان کا استدلال ان احادیث سے ہے جن میں حرام چیزوں سے شفا حاصل کرنے کو منع فرمایا گیا ہے۔ مثلاً حدیث شریف میں ہے:

"لَنْ يَكُنَ لَكَ شِفَاءٌ بِمَا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْكَ"۔ (صحيح البخاري ص ۸۴۰، ج ۲)

لیکن دوسری جماعت نے علاج کی مجبوری کا لحاظ کیا ہے اور علاج کو شفا کی طرح ضروری خیال کیا ہے، کیوں کہ وہاں ایسی چیزیں زندگی کے لیے ضروری ہیں۔ اس گروہ کا استدلال وہ احادیث ہیں جن میں بطور علاج حرمت کے استعمال کی اجازت دی گئی ہے، چنانچہ حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور زبیر بن عوام کو عمار کی وجہ سے بطور علاج ریحہ پینے کی اجازت دی تھی اب کدہ ریحہ پینا ممنوع ہے حدیث شریف میں ہے:

"عن انس قال: رخص النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للزبير و عبد الرحمن في لبس الحرير لحبكه بهما۔" (صحيح البخاري ص ۸۶۸، ج ۲)

اس کے علاوہ امام ابو یوسف و امام محمد رحمہما اللہ تعالیٰ نے حدیث عربہ سے بھی استدلال کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ بطور علاج وہاں اجازت دیا جاسکتا ہے، مگر امام عظیم علیہ الرحمہ نے اس کی نفی فرمائی ہے، چنانچہ علامہ محمد حنیف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"قبول ما یؤکل لحمہ وغیرہ کذلک لحم حرام لا یحل شربہ و استعمالہ للتداوی وغیرہ عند ابن حنیفہ رحمہ اللہ تعالیٰ"۔ (نور الأنوار ص ۷۲)

اس مذکورہ عبارت کے تحت صاحب قمر الاقمار فرماتے ہیں: ویؤیدہ ما روی فی الصحاح انه صلى الله عليه وسلم قال: لا شفاء فی المحرم۔ (فقر الاقمار حاشیہ نور الأنوار ص ۷۲)

امام ابو یوسف کے مسلک کا تذکرہ کرتے ہوئے علامہ حنیف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: ویحل عند ابن یوسف رحمہ اللہ فی التداوی للضرورة۔ (نور الأنوار ص ۷۲)

اور لا شفاء فی المحرم کا مطلب بیان کرتے ہوئے صاحب قمر الاقمار فرماتے ہیں: وقد یقال ان معناه لا شفاء

فی المحرم ما دام ہو حرام و انما عند الضرورة فلا یلیٰ هو حرماً. (فہر الاقسام حاشیہ نور الأنوار ص ۲۶)
 علامہ اربین مضرین کرام نے بھی مجبوری اور ضرورت کے دائرے میں وسعت دی ہے اور حالت اضطرار کو صرف
 بھوک اور پیاس تک محدود نہیں مانتا ہے، چنانچہ علامہ ابو بکر محمد بن عبد اللہ ابن العربی فرماتے ہیں:

"لقد ذکر اللہ الضرورة فی هذه الآيات وأطلق الإباحة و فی بعضها بوجود الضرورة من غیر شرط
 ولا صفة وهو قوله: وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه فاعتضی ذلك وجود الإباحة لوجود
 الضرورة فی کل حال وحدت الضرورة فيها". (احکام القرآن ص ۱۲۶)

امام الطہرین علامہ محمد بن ابی رزاق رحمہ اللہ فرماتے ہیں: (المسألة الخامسة) اضطرروا إذا كانت المنة يحتاج
 تناولها للعلاج أو يوقعها فی بعض الأثرية المركبة فأباحه بعضهم للنفس والمعدة، أما النص
 فهو أنه أباح للنفس شرب أبوال الإبل واليائها للندوي.

و انما النص نفس وجوه. الأول: الشرب الذي جعل فيه لحوم الأنعامي مستطاب فوجب أن يحل
 لقوله تعالى: أحل لكم الطيبات. غاية ما في الباب أن هذا المصوم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة.
 الثاني: أن أبا حنيفة لما عفا عن قدر درهم من الحنافة لأجل الحاجة، والشافعي عفا عن دم القراحت
 للحاجة. فلم لا يحكمنا بالمعفو في هذه الصورة للحاجة. الثالث: أنه تعالى أباح أكل الميتة لمصلحة
 النفس فكذلك مهنة ومن الناس من حرمة واحتج بقوله عليه السلام: إن الله لم يجعل شفاً لمنى فيما حرم
 عليهم. وأجاب الأولون بأن التمسك بهذا الخبر إنما يتم لو ثبت أنه يحرم عليه تناوله والتراجع ليس إلا فيه.
 (تفسير كبير ص ۲۵، ج ۵)

مضرین کرام کے ان علمی و ادبی پاروں سے یہ مسئلہ بخوبی عیاں ہو رہا ہے کہ علاج کی مجبوری کے تحت حرمت کے
 استعمال کی اجازت شریعت اسلامیہ کے حوزے سے بالکل موافق و مطابق ہے۔ اب آئیے فقہائے کرام کے اقوال کو ملاحظہ
 فرمائیں جن سے مسئلہ اور بھی واضح ہو جائے گا۔ علامہ ابن قیم مصری قدس سرہ فرماتے ہیں:

"الندوي بالحرم إذا أخره طيب حلق أن الشفا فيه جاز فصار حلالاً و خرج عن قوله صلى الله
 عليه وسلم لم يجعل الله شفاً لمنى فيما حرم عليهم؛ لأنه صار كالمنعطر". (البحر الرائق ص ۲۰۵، ج ۸)

علامہ حنفی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: اختلف في الندوي بالمحرم فظاهر المنع الممنوع. وقيل: يرخص
 إذا علم فيه الشفا ولم يعلم هو الآخر كما رخص في الحمر للعطشان. (الدر المختار ص ۳۶۵، ج ۱)

علامہ شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں: في النهاية عن النخعة: يجوز أن علم فيه شفا ولم يعلم هو الآخر.
 (الدر المختار ص ۳۱۶، ج ۱)

اسی طرح ایک جگہ اور تحریر فرماتے ہیں: وهذا لأن الحرمة ساقطة عند الاستشفاء كحل الحمر والميتة
 للعطشان والجمع. (ایضاً)

اس اقوال و آراء کے پیش نظر یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مسئلہ علاج اگر ایسی مجبوری آجائے کہ بغیر حرمت
 کے استعمال کے کوئی چارہ کار نہ ہو تو یہ عہدہ ان کو استعمال کرنے کی اجازت ہے۔

بطور علاج محرّمات کے استعمال پر چند جزئیات

- (۱) قادی عالمگیری میں ہے: "ادخل المرارة في إصبعه للتداوي، قال أبو حنيفة: لا يجوز، وعند أبي يوسف يجوز، وعليه الفتوى كذا في الخلاصة۔" (ص ۱۱۲ ج ۱)
- (۲) علامہ شامی صاحب ہدایہ کا قول مجلس کے حوالے سے نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
- "وكذا احتاره صاحب الهداية في التحسين فقال لو رعل فكعب الفاتحة بالدم على جبهته وألفه حار للاستشفاء والبول أيضا إن علم فيه شفاء لا بأس به، لكن لم ينقل۔" (رد المحتار ج ۱ ص ۲۱۶)
- (۳) مکی علامہ شامی علامہ امام ابن ہمام کا ایک قول نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں:
- "وقال في موضع آخر: (أي: في الفتحة) إن أعل الطبع يتنون لفقائل البت للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخمر واختار في النهاية والختاية الحواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد عود آخر غيره۔" (رد المحتار ص ۱۱۳ ج ۱)
- (۴) علامہ مجلس الامام ہرمزی قدس سرہ فرماتے ہیں:

ولا بأس بأن يستعمل الرجل بلسن المرأة و بشره، لأنه موضع الحاجة والضرورة، والمسبوط
ص ۱۲۶ ج ۱۵

اگر نے اپنی جسم ناقص کے مطابق یہ چند جزئیات بعد تتبع و تلاش پیش کیے ہیں جن سے یہ بات معلوم و تحقیق ہو جاتی ہے کہ حرام چیزیں بوجہ مجبوری بطور علاج استعمال کی جاسکتی ہیں۔

خون کے استعمال پر صریح جزئیہ: اب تک کے بیانات سے دیگر حرّمات کے احکام معلوم ہوئے، مگر اب مناسب سمجھتے ہیں کہ لگے ہاتھوں یہ بات بھی عرض کر دی جائے کہ فقہائے کرام نے تو باقاعدہ صراحتاً ہی مسئلہ دائرہ کے قلعن سے فرمایا ہے کہ بوقت ضرورت بطور علاج خون کو استعمال کر سکتے ہیں، چنانچہ قادی عالمگیری میں یہ صریحاً یہ مرقوم ہے:

"يجوز للعليل شرب الدم والبول و أكل الميتة للتداوي، إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه فليجهد من المباح ما يلزم مقامه۔" (ص ۱۱۲ ج ۱)

خلاصہ مباحث: اب تک کے جملہ مباحث سے چند باتیں جس واسطے کی مانتہ واضح ہو گئیں:

- (۱) خون جنس و ناپاک چیز ہے، اس کی حرمت نص قطعی سے ثابت ہے۔
- (۲) بوجہ مجبوری حرّمات کے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔
- (۳) اس اجازت میں انسان کا جز بھی شامل ہے۔
- (۴) فقہائے کرام کی ایک جماعت نے علاج کی مجبوری پر بھی حرّمات کے استعمال کو درست مانتا ہے۔
- (۵) بطور علاج خون کے استعمال کی فقہائے تصریح فرمائی ہے۔
- (۶) بوجہ مجبوری اگر کرام شامی استعمال کی جائے گی تو اتنی ہی مقدار جو چھیننے سے مجبوری فہم ہو جائے۔

(۷) علاج کے سلسلے میں کوئی طیب حاذق مسلم کہے تب حرمت کے استعمال کی اجازت ہے، لہذا اگر کوئی مسلم ماہر اکثر یہ فیصلہ کر دے کہ مرثیہ کو خون ہی چڑھانا پڑے گا اور اس کا کوئی بدل نہ مل سکے تو جتنی مقدار میں خون چڑھانے سے ضرورت پوری ہو جائے فقیر راقم السطور خون کی اتنی مقدار چڑھانا درست سمجھتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

خون کی بیع و شراء اور ہبہ فقہ اسلامی کی نظر میں: مابقی میں خون کے متعلق تمام تفصیلات سے یہ بات واضح ہو چکی ہے کہ خون ایک نجس و ناپاک اور حرام الانشاع شے ہے، لہذا اود مال نہیں ہو سکتا ہے اور بیع و شراء کے لیے مال ہونا ضروری ہے۔

اس لیے اصل حکم کے مطابق خون کی بیع و شراء ناجائز ہے، جیسا کہ فقہ کی کتب میں صریحاً موجود ہے، مثلاً ہدایہ میں ہے: "البيع بالمیئة والدم باطل و کذا بالحر لانعدام رکن البیع وهو مبادلة المال بالمال؛ فإن هذه الأشياء لاتعد مالا عند أحد"۔ (ہدایہ ص ۴۹، ج ۳)

علامہ ابن نجیم مصری فرماتے ہیں: قوله: لم یجوز بیع المیئة والدم لانعدام المایة التي هي رکن البیع؛ فإنهما لا یعدان مالا عند أحد۔ (البحر الرائق ص ۷۰، ج ۶)

علامہ صلیبی فرماتے ہیں: بطل بیع مالیس بمال کالدم۔ (الدر المختار مع الشامی ص ۱۰۱، ج ۴)
علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: لا یجوز بیع المیئة والخنزیر ولا الدم، قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم علی القول به، وذلك لما روی جابر قال: سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وهو بمكة، يقول: إن الله ورسوله حرم بیع المیئة والخمر والخنزیر والأصنام۔ (المغنی لابن قدامہ ص ۱۳، ج ۴)

اسی میں دوسری جگہ ہے: إذا كان حراماً لم یجوز بیعه لقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله إذا حرم شیئاً حرم ثمنه۔ (المغنی لابن قدامہ ص ۱۵، ج ۴)

ان تمام اقوال وارشادات سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ خون کی بیع ناجائز و حرام ہے، لیکن اگر بغیر خریدے نہ ملے تو یہ ضرورت خرید ناجائز ہے جیسے فقہانے ایک زمانے میں خنزیر کے بال سے جوتا سینے کی اجازت دی تھی، نیز صراحت فرمائی تھی کہ بغیر خریدے نہ ملے تو خریدنے کی اجازت ہے۔

صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: ویجوز الانشاع به للخز للضرورة؛ فإن ذلك العمل لا یتأنی بدونه ویوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلى البیع۔ (ہدایہ ص ۵۵، ج ۳)

علامہ کاسانی فرماتے ہیں: إلا أنه رخص فی استعماله للخرزین للضرورة، (بدائع الصنائع ص ۱۴۲، ج ۵)
اور صرف استعمال ہی نہیں بلکہ اگر بغیر خریدے نہ مل سکے تو اس کا خریدنا بھی جائز قرار دیتے ہیں، چنانچہ ہدایہ کی عبارت "و یوجد مباح الأصل" کے تحت بھی علامہ عبدالحی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"جواب عما یقال: إذا كان یجوز الانشاع به، ینبغي أن یجوز بیعه، وتقریر الجواب أن شعر الخنزیر یوجد مباح الأصل فلا ضرورة إلى بیعه و علی هذا قیل إذا كان لا یوجد إلا بالبیع جاز بیعه، لكن الثمن لا یطیب للمائع۔ (حاشیہ ہدایہ ص ۵۵، ج ۳)

اسی طرح "فلا ضرر ورة" کے تحت فرماتے ہیں فقال الفقيه أبو الليث: إن كانت الأساكفة لا ينجون شعر الخنزير إلا بالشراء، ينبغي أن يجوز لهم الشراء للضرورة. (حاشیہ ہدایہ ص ۵۵، ج ۳)
 در مختار میں مرقوم ہے: شعر الخنزير لحجاسة عينه، فيبطل بيعه وإن جاز الانتفاع به للضرورة الحز
 حتى لو لم يوجد فلا لمن جاز الشراء للضرورة، وكره البيع فلا يطيب ثمنه. (الدر المختار على هامش رد
 المحتار ص ۲۶۴، ج ۷)

ان عبارات وارشادات سے واضح ہو رہا ہے کہ بوجہ ضرورت خنزیر کے بال کا استعمال صحیح ہے اور اگر بغیر خریدے
 ہوئے دستیاب نہ ہو تو اس کا خریدنا بھی جائز ہے، البتہ بیچنا بہر حال غلط ہے، کیوں کہ ضرورت خریدار کے سامنے ہے، بائع کو کیا
 ضرورت کہ وہ فروخت کرے، لہذا اگر کوئی بیچتا ہے تو اس کی قیمت بائع کے لیے درست نہیں رہے گی۔
 اتنی تفصیل کے بعد اب فہم ناقص نے جو سمجھا ہے وہ یہ کہ اگر کوئی شخص مجبور ہو جائے اور خریدے بغیر کوئی چارہ نہ ہو تو
 اس کے لیے خون کا خریدنا جائز ہے، البتہ فروخت کرنا بہر حال غلط ہوگا اور اس بیع سے حاصل شدہ قیمت بائع کے لیے جائز نہ
 رہے گی۔ هذا ما عندي والعلم بالحق عندي ربي.

خون کا ہبہ: حاشیہ ہدایہ میں ہے:

● "الهبه في الشرع هو تملك المال بلا عوض". (حاشیہ ہدایہ ص ۲۸۳، ج ۳)

● "فهي تملك عين بلا عوض كذا في الكنز". (الفتاویٰ العالمگیریہ ص ۴۸۴، ج ۳)

ہبہ کی مذکورہ تعریف کے پیش نظر معلوم ہو رہا ہے کہ شے موہوب کا مال ہونا ضروری ہے، کیوں کہ ہبہ کی تعریف میں
 ہی مال ملحوظ ہے، فقہائے کرام نے شرائط ہبہ کے بیان میں یہ بات بصریح تحریر فرمائی ہے کہ ہبہ میں موہوب کا مال مقوم ہونا
 ضروری ہے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے: ومنها أن يكون ما لا متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلاً كالخمر
 والميتة والدم. (ص ۴۸۴، ج ۳)

علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ومنها أن يكون ما لا متقومًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلاً،
 كالخمر والميتة والدم وصيد الحرم والإحرام والخنزير وغير ذلك على ما ذكرنا في البيع. (البدائع
 الصنائع ص ۱۱۹، ج ۶)

ان شرائط کے پیش نظر یہ بات بالکل عیاں ہو گئی کہ کسی شخص کو یہ حق نہیں ہے کہ وہ خون ہبہ کرے کہ ہبہ کے لیے مال
 ہونا شرط ہے اور خون مال نہیں، لہذا خون کا ہبہ غلط اور باطل ہے۔
 لیکن ماسبق میں خون کی بیع وشرائط کے تحت یہ بات آ چکی ہے کہ بوجہ مجبوری برائے ضرورت خون خریداجا سکتا ہے،
 لہذا احقر کی فہم ناقص میں یہ آ رہا ہے کہ اسے ہبہ بھی کیا جاسکتا ہے کہ جس کی خرید و فروخت درست ہو گو کہ ضرورتاً ہی کہی، اس کا
 ہبہ بھی صحیح ہے، میرے اس نظریہ کی تائید علامہ ابن قدامہ کی اس عبارت سے ہوتی ہے:

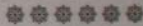
"وتصح هبة ما يجوز بيعه؛ لأنه تملك في الحياة، فصح كالبیع و تصح هبة الكلب وما يباح
 الانتفاع به من النجاسات". (المغنی لابن قدامه ص ۲۶۲، ج ۶)

بلڈ بینک میں خون کا جمع کرنا: اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ کافر خیر اور انسانی ہم دردی ایک

یا کثیرہ خصلت ہے اور اخلاق فاضلہ میں سے ہے جس کی اہمیت کا کوئی منکر نہیں ہو سکتا۔ قرآن وحدیث میں کار خیر اور صدقہ کی ترغیب اور اس پر اجر عظیم ملنے کی بشارت بھی وارو ہے، ان سب کے باوجود اللہ رب العزت نے یہ بھی فرما دیا ہے کہ حلال و طیب چیز ہی صدقے میں دی جائے، مسلمان پاک ہو تا ہے اور پاک ہی چیز کا ملین و دین پسند ہے، اسی طرح اللہ رب العزت کی بارگاہ میں بھی صرف انھیں کاموں کی وقعت اور پذیرائی ہے جو حد و شرع میں رہ کر اور شارع علیہ السلام کے فضا کے مطابق انجام دیے جائیں، ورنہ وہ کار خیر اور صدقہ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں قابل قبول نہیں ہوتا، اللہ تعالیٰ پاک اور طیب ہے اور پاک ہی چیز کا صدقہ کرنا پسند کرتا ہے، ارشاد باری ہے:

”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخَرْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ“ [البقرة: ۲۶۶]

حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لا یقبل اللہ إلا الطیب۔ (بخاری شریف ص ۱۸۹، ج ۱)
قرآن وحدیث کی اس تصریح کے بموجب یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ کار خیر سمجھ کر اسی چیز کو دیا جاسکتا ہے جو طیب و طاهر ہو، لیکن وجہ ہے کہ فقہائے کرام نے حرام اشیاء کے تصدق کو فاسد، بلکہ بعض صورتوں میں کفر و ایمان تک کا مسئلہ پیش کر دیا ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں مصرح ہے، ان وجوہ و اسباب کے تحت خون کو بلند بینک میں کار خیر سمجھ کر یا انسانی ہم دردی کے تحت جمع کرنا فاسد و بے اصل معلوم ہوتا ہے۔ کیا تعجب ہے کہ آج اسے انسانی ہم دردی کے روپ میں پیش کر رہا ہے اور کل اس کی خرید و فروخت شروع کر دے، جلب منفعت بہتر ہے کہ دفع مضرت، لہذا اس فقیر بے مایہ کی نظر میں یہ کام درست نہیں ہوگا۔ ہذا ما عندي فلان كان حقاً فمن الرحمن وإن كان باطلاً فمن نفسي ومن الشيطان۔



مقالہ - ۱۳ از: مولانا مصباح علی رشیدی مصباحی، استاذ مدرسہ شریفیہ اہل سنت انوار العلوم، کھڈا بازار، کشمی نگر

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خون حرام و نجاست غلیظہ ہے، جیسا کہ قرآن حکیم کی آیات کریمہ اور احادیث و فقہ سے ثابت ہے اور نجس و ناپاک چیز سے عام حالات میں علاج جائز نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اس میں شفاء نہیں رکھی، حدیث شریف میں ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم۔

یہ اصل حکم ہے، لیکن اگر کوئی مریض ایسی حالت کو پہنچ جائے جس کو جان بچانے کے لیے خون کی ضرورت شرعیہ یا حاجت شرعیہ ہو تو ان دونوں صورتوں میں خون چڑھانا جائز ہوگا، پھر اس حاجت یا ضرورت کو پورا کرنے کے لیے خون کی خرید و فروخت بھی جائز ہوگی۔ اگر کوئی بطور ہدیہ پیش کرے تو اسے قبول کرنا بھی جائز ہوگا۔ مگر اسے کار خیر سمجھ کر عام حالات میں خون جو بلند بینک میں جمع کیا جاتا ہے، اس کی اجازت نہیں کہ اجازت حاجت و ضرورت کے ساتھ خاص ہے، پھر یہ اجازت بھی لیاحت تک ہے، نہ یہ کہ اسے ثواب کا درجہ دیا جائے۔ (فصل از بہار شریعت حصہ ۱۶)



از: مولانا غلام حسین مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

مقالہ - ۱۳

بسم اللہ الرحمن الرحیم

علاج کی کل تین قسمیں کی جاسکتی ہیں: (۱) جان بچانے کے لیے (۲) راحت طلبی کے لیے (۳) حسن ظاہری

کے لیے۔

عرف عام میں مشہور ہے کہ جان بچانا فرض ہے اور یہ مقولہ اپنی جگہ پر صحیح بھی ہے، لیکن اس کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ہلاکت عادی طور پر قطعی ہو، اس سے بچانا فرض ہے، مثلاً کھانا، پانی چھوڑ دینا ہلاکت کا سبب عادی ہے، اس لیے انسان امتناع عن الأکل والشرب کی وجہ سے اگر ہلاک ہو گیا تو وہ گناہگار ہو گا۔ عالمگیری میں ہے:

"فإن ترك الأكل والشرب، حتى هلك فقد عصى." (ص ۱۰۲ ج ۴)

اسی میں ہے: جاع ولم يأكل مع قدرته، حتى مات بئثم. (ص ۱۰۳ ج ۲)

ورنہ حقیقتاً جان بچانا انسان کے بس کی بات نہیں ہے اور مرنا قطعی و یقینی ہے، جیسا کہ قرآن پاک میں ہے: شملہ نفس ذائقة الموت. اسی لیے ارشاد باری ہے: لَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ O اس کا مطلب یہ ہے کہ جن چیزوں میں ہلاکت عادی طور پر قطعی و یقینی ہو ان چیزوں سے بچنا فرض ہے۔

اب رہا علاج و معالجہ تو اس کا ترک ہلاکت کے اسباب قطعہ میں سے نہیں، اس لیے یہ صرف امر مستحب ہو گا، ہاں! اگر تجربات اور دین دار، ماہر، مسلم اطباء کی تحقیقات سے متعین ہو چکا ہو کہ اس دوا سے یہ مہلک مرض دور ہو سکتا ہے اور وہ دوا اہل الحصول ہو تو اب اس دوا سے علاج واجب ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون چڑھانے کی موجودہ طبی حیثیت: ایک ماہر ڈاکٹر اور سرجن کی زبانی معلوم ہوا کہ خون چڑھانے کا عمل اسی صورت میں ہوتا ہے، جب کسی آدمی کی جان کو خطرہ ہوتا ہے۔ راحت رسانی یا حسن ظاہری کے حصول کے لیے یہ عمل اب تک رائج نہیں ہے، اور گورنمنٹ کی طرف سے بھی اس کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا اب گفتگو صرف اس صورت کو سامنے رکھتے ہوئے کی جائے کہ کسی انسان کو جان کا خطرہ ہے اور بغیر خون چڑھانے اس کی جان نہیں بچ سکتی ہے۔ تو کیا اس وقت اس کے لیے شرع اجازت دیتی ہے کہ کسی انسان کا خون چڑھا کر اس کی جان بچائی جائے۔

خون چڑھانے کی شرعی حیثیت: خون چڑھانے کا عمل جدید اطباء کی ایجاد ہے، اس کے لیے شریعت مطہرہ کی مستند اور معتد کتابوں میں اس کا صریح جزیئہ تو ہماری نگاہ سے نہیں گزرا اور خون کی حرمت و نجاست تو متفق علیہ ہے، اس سے متعلق کوئی دلیل پیش کرنے کی حاجت نہیں۔ ہاں! اضطراب و اضطراب اور عیش و عشرت میں خون پینے کے جواز

سے متعلق دلائل کتب فقہ میں ضرور ملتے ہیں اور خون پینا، خون چڑھانا شریعت میں قریب قریب ایک ہی حکم کا حامل ہے اور دونوں کا مقصد بھی ایک ہے۔ کیوں کہ خون پینے کا مقصد خون بدن کے اندر پہنچانا ہے اور خون چڑھانے کا مقصد بھی یہی ہے اور فقہ حنفی کی نہایت معتبر کتاب درمختار میں ہے:

”بحور للعلیل شرب البول والدم والمبنة للتداوی إذا أخبره طبیب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه“۔ (ص ۲۱۶، ج ۲)

اس آیت سے ضرورت شریعہ کی صورت میں صراحۃً خون پینے کی اجازت ظاہر ہے۔ لیکن یہ اجازت صرف اسی مریض کے لیے ہے جس کے بارے میں کسی طبیب مسلم حاذق نے فیصلہ کر دیا ہے کہ خون پینے کے علاوہ تھارے لیے کسی چیز میں شفا نہیں۔

اس جزئیہ کو سامنے رکھتے ہوئے خون چڑھانے کے مسئلے میں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اگر کوئی مسلم ماہر ڈاکٹر یہ فیصلہ کر دے کہ اس مریض کی جان بچانے کے لیے خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہیں ہے تو یہاں بھی جواز کا حکم ہونا چاہیے۔ کیوں کہ ایسی صورت میں خون کی حرمت حالت سے بدل جاتی ہے، شرعی میں ہے:

”وما قبل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غیر معجری علی إطلاقه وأن الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إقامه بعلم أن فيه شفاء أما إن علم وليس له دواء غیره يجوز“۔ (ص ۲۸۸، ج ۵)

تجربات سے یہ بات درجہ یقین و قطعیت کو پہنچ چکی ہے کہ خون چڑھانے سے اکثر جاں بلب مریض ہلاکت سے بچ جاتا ہے تو اب گویا جن حالات میں خون چڑھانے کا حکم ماہر ڈاکٹر کرتے ہیں، وہاں شفا درجہ یقین پر ہوتی ہے۔ لہذا ایسے حالات میں خون چڑھانے کا جواز واضح ہو گیا۔ اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ تو درجہ یقین پر بھی جواز کے قائل ہیں۔ فقیر قلمی میں ہے:

”قال الغزالي: إن العريض لو علم بالقطع الشفاء ثم لم يداو به فهو عاص مثل المجائع الذي عنده طعام ولو كان الشفاء مظلوناً فهو في حد الجواز“۔

خون مہہ کرنے کی شرعی حیثیت: خون کی حرمت و نجاست قطعی و یقینی ہے، خون جب بدن سے نکلے گا تو حرام قطعی ہے اور حرام قطعی کسی کی ملک نہیں ہوتا ہے، ملک کا تعلق مال پر ہوتا ہے اور یہ عند الشرع مال نہیں اور جو مال نہ ہو اس کا بے جا نہ نہیں۔

خون کی خرید و فروخت: خون کی بیع و شرا بطل ہے، ہدایہ آخرین میں ہے:

”وكذا بيع المبنة والدم والحر باطل؛ لأنها ليست أموالاً فلا تكون محللاً للبيع“۔

انسانی ہم دردی میں خون بینک میں جمع کرنے کا شرعی حکم: اچانک ایک ہی دھڑ سے مرنے والے انسان کے خون کو انسانی ہم دردی میں لے کر بینک میں جمع کرنے میں شرعاً کوئی حرج نہیں ہوتا چاہیے، کیوں کہ زندہ انسان کی عظمت اور ضرورت یہ نسبت مردہ کے زیادہ ہے۔

از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی مصباحی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم، أما بعد!

مسئلہ دائرہ کے حکم کی تنقیح کے لیے ضروری ہے کہ چند اہم مقدمات پر گفتگو ہو جائے تاکہ ان کی روشنی میں سوالات کے جوابات حل کرنے اور نفس مسئلہ کے حکم کے دریافت کرنے میں آسانی ہو۔

اس سلسلے میں ان ذیلی موضوعات پر گفتگو مناسب رہے گی۔ (۱) خون کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ (۲) جسم انسانی کے بقا اور تحفظ میں اس کا کیا کردار ہوتا ہے؟ (۳) علاج و معالجہ شرعی نقطہ نگاہ سے کس حکم کے تحت آتا ہے؟ (۴) اسباب علاج کا شرعی دائرہ کار کہاں تک ہے؟ (۵) اور تداوی باخبریات کی شرعی حیثیت کیا ہے؟ ان نکات پر گفتگو کے بعد موضوع پر حکام ہوگا کہ جسم میں خون کی ترسیل کے ذریعہ علاج کا کیا حکم ہوتا چاہیے۔

خون کی شرعی حیثیت: قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

”خُرْمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ“ ۵۱ الایہ

اس نص قطعی کی بنیاد پر ساری امت ان چیزوں کی حرمت اور نجاست پر متفق ہے اور ان سے بغیر ضرورت شرعی انتفاع سب کے نزدیک ناجائز و حرام ہے۔ اسی لیے یہ چیزیں قابل بیع و تجارت اور لاق ماییت بھی نہیں۔ ہدایہ میں ہے:

”بیع المیتة والدم والحمر باطل؛ لأنها ليست أموالاً فلا تكون محللاً للبیع“۔ (ہدایہ ص ۵۳، ج ۳)

انسانی جسم کے تحفظ میں خون کا اہم کردار: یہ بات ہر انسان کے علم میں ہے کہ خون انسانی جسم کا بنیادی ستون اور اس کی زندگی کا مدار ہے، اسی لیے اس کا انجماد، شدت کے ساتھ اس کی کمی، کثرت کے ساتھ جسم سے اس کا خروج موت کا سبب ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اطباء اس کو روح حیات سے یاد کرتے ہیں، سوال نامہ میں طبی ماہرین کے حوالے سے اس کی یہ تفصیل درج ہے:

”خون کا سب سے بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ تمام اعضائے بدن کو غذاء اور روح پہنچاتا ہے اور ان کے فضلات کو اخراج کے لیے واپس لے جاتا ہے، تمام اعضائے جسم خون ہی سے زندہ ہیں اور اسی سے وہ تمام ضروری مواد حاصل کرتے ہیں اور اسی سے وہ تمام فضلات جن کی انھیں آئندہ ضرورت نہیں ہوتی، خارج کرتے ہیں۔ مختصر یہ کہ خون ہی پر زندگی کا دار و مدار ہے۔ اگر جسم میں دورہ خون مسدود ہو جائے، تو پھر زندگی بھی تمام ہو جاتی ہے۔ اسی لیے اطباء جاری خون کو روح رواں بھی کہتے ہیں۔“ (سوال نامہ ص ۲۱)

خون کی اس بنیادی حیثیت کے ہوتے ہوئے جسم انسانی کے اندر اس کے تعلق سے پیدا شدہ مسائل سے صرف نظر کر لینا مناسب نہ ہوگا کہ یہ درحقیقت انسانی زندگی کو درپیش خطرات سے لگا ہیں پھر نا ہوگا، جب کہ عقل اور شرع دونوں کے نزدیک انسان کے وجود اور اس کی بقا کی بڑی اہمیت ہے۔

طلب جدید میں خون کا استعمال: طب جدید میں طبی اور جراحی دونوں سلسلہ علاج میں خون کا استعمال ہوتا ہے جس کے مواقع کی تفصیل سوال نامہ میں درج ہے۔ اس تفصیل کے مطالعہ سے اس کی طب جدید میں خاصی

اہمیت معلوم ہوتی ہے، بلکہ اس کے بعض معاملات (Cases) میں تو اس کے سوا کوئی چارہ ہی نہیں کہ مریض کے جسم میں سارے خون معتد بہ مقدار میں عقل کیا جائے، ورنہ مریض کا جان بڑھنا مشکل، بلکہ کبھی عاقل ناممکن ہوتا ہے۔
علاج کی شرعی حیثیت: شریعت کی نگاہ میں علاج مستحسن ہے، علاج کی ترغیب میں متعدد حدیثیں وارد ہیں۔ مشکوٰۃ شریف میں ہے:

”عن أسامة بن شريك قال: قالوا: يا رسول الله (صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم) أفندأوی؟ قال نعم يا عبدالله! ندأووا، فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء غير داء واحد اللهم. رواه أحمد و الترمذي و أبو داود“

لیکن علاج فرض یا واجب نہیں کہ اس کے ترک سے گناہ ہو، مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے:

”فيه إشارة إلى استحباب الدواء وهو مذهب السلف و عامة الخلف“ (ص ۳۴۰ ج ۸)

حاکمگیری میں ہے: فلو مرض أو رم د فلم يعالج حتى مات لا يأثم كذا في الملتقط. فرق بين هذا بين ما إذا جاع ولم يأكل مع القدرة حتى مات حيث يأثم و الفرق أن الأكل مقدار قوته مشبع بيقين فكان تركه إغلاظاً و لا كذلك المعالجة و الندأوی كذا في الطهيريۃ. (ص ۱۴۶ ج ۴)

ثانی میں ہے: قال في الشربلالية عن الاختيار قال صلى الله تعالى عليه وسلم: إن الله ليؤجر في كل شيء حتى القملة يرفعها العبد إلى فيه، فإن ترك الأكل و الشرب حتى هلك فقد عصي؛ لأن فيه إلقاء النفس إلى التهلكة و إنه منهي عنه في محكم التنزيل اه، بخلاف من امتنع عن الندأوی حتى مات إذ لا يثبت بأنه يشبه كما في الملتقى و شرحه. (ص ۲۱۵ ج ۵)

اسباب علاج کا شرعی دائرہ کار: عمومی حالات میں علاج کے لیے شرعاً وہی طریقے استعمال کرنا جائز و درست ہے جن میں حرام کی آمیزش نہ ہو، چنانچہ حدیث شریف میں وارد ہے:

”عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: نهى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن الدواء الحبيث، رواه أحمد و أبو داود و الترمذي و ابن ماجه“.

دوسری جگہ ارشاد ہے: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. (رواه الطبراني عن أم سلمة رضي الله تعالى عنها)

ہا یہ میں ہے: لا ينبغي أن يستعمل المحرم كالخمر و نحوها؛ لأن الاستشفاء بالمحرم حرام. (ص ۴۷۶ ج ۴)

حاکمگیری میں ہے: نكروه ألبان الأتان للمرض و غيره و كذلك لحومها و كذلك الندأوی بكل حرام كذا في فتاوی قاضي خان. (ص ۱۴۶ ج ۴)

ندأوی بالمحرمات: مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں خون یا اس طرح کے دیگر محرّمات کو بطور دوا استعمال کے جواز کی صورت نظر نہیں آتی، لیکن فقہائے کرام نے دیگر اوصاف میں نظر کرتے ہوئے شرعی ضرورت یا حاجت کے تحقق کے وقت محرّمات کے ذریعہ علاج کی اجازت دی ہے۔

ورمخار میں ہے: اختلف في التداوي بالمحرم وظاهر المذهب المنع كما في رضاء البحر، لكن نقل المصنف ثمه وهنا عن الحاوي، وقيل يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم دواء آخر كما رخص للعطشان، وعليه الفتوى.

اس کے تحت علامہ شامی قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

"ففي النهاية عن الذخيرة يجوز إن علم فيه شفاء ولم يعلم دواء آخر، وفي الخاتبة في معنى قوله عليه الصلاة والسلام: إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم كما رواد البخاري أن ما فيه شفاء لا بأس به كما يحل الخمر للعطشان في الضرورة وكذا اختاره صاحب الهداية في التجنيس وأفاد سيدي عبد الغني: أنه لا يظهر الاختلاف في كلامهم لاتفاقهم على الجواز للضرورة واشترط صاحب النهاية العلم لا ينفيه اشتراط من بعده الشفاء، ولذا قال والذي في شرح الدرر: أن قوله لا للتداوي محمول على المظنون وإلا فجوازه باليقيني اتفاق كما صرح به المصنف، اه ملخصاً. (شامی ص ۱۴۱، ج ۱)

اشکال: محرمات کے ذریعہ علاج کے جواز کو شفا کے علم یقینی پر منحصر کرنے سے بھی تو کوئی حاصل نہ آگا، کیوں کہ طب اور اسباب علاج کی پوری عمارت ظن کی بنیادوں پر کھڑی ہے۔ لیکن سبب ہے کہ اگر علاج نہ کیا اور موت واقع ہوگئی تو وہ گنہگار نہیں کہ یہاں اسے شفا کا یقین ہی حاصل نہیں، تو جب اس باب میں یقین کے حصول کی کوئی صورت ہی نہیں تو چارہ جو جواز اس پر مبنی ہوگا اس کے نفاذ کی کیا صورت ہوگی؟

سیدی الکرم حضرت صدر الشریعہ قدس سرہ اس نکتہ کی جانب راہنمائی فرماتے ہوئے رقم طراز ہیں:

"حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا جائز ہے کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں ان میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی، بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ چیز حرام نہیں۔ اس کا حاصل بھی وہی ہے، کیوں کہ کسی چیز کی نسبت ہرگز یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن اور گمان ہو سکتا ہے، نہ کہ علم و یقین۔ خود علم طب کے قواعد و اصول ہی ظنی ہیں، لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہو سکتا جیسے اجنبی کے کو حرام لقمہ کھانے سے یا عیسائے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے۔" (بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶)

جواب: اس اشکال کے جواب کی جانب بھی کچھ قیدوں اور شرطوں کے ساتھ حضرات فقہائے اعلام نے توجہ فرمائی ہے جس کی تفصیل یہ ہے:

تداوی بالمحرمات کا جواز تین شرطوں کے ساتھ مقید ہے۔ (۱) ضرورت یا حاجت شرعی کا متحقق ہونا (۲) شفا یا نفع کا یقینی علم (۳) اس کے سوا کوئی جائز متبادل علاج کا موجود نہ ہونا۔

ان کی جانب علامہ شامی نے نہایہ، خانہ فیروز خیرہ وغیرہ کے حوالے سے راہنمائی فرمائی ہے۔ آپ رقم طراز ہیں:

"إن صاحب الخاتبة والنهاية اختارا جوازه إن علم أن فيه شفاء ولم يجد دواء غيره. قال في النهاية: وفي التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وما قيل: أن الاستشفاء بالمحرم حرام غير معجزي على إطلاقه. وإن

الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، أما إذا علم وليس له دواء غيره، يجوز. و معنى قول ابن مسعود رضي الله تعالى عنه: "لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في داء عرف له دواء غير المحرم؛ لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام. (رد المحتار ص ۲۱۵، ج ۴) وقد ذكرت ما قبل قول السيد عبد الغني النابلسي: "الاتفاقهم على الجواز للضرورة".

دوسری شرط اور اس پر اشکال: دوسری شرط ہے شفا یابی کا علم۔ ظاہر یہی ہے کہ علم سے علم یقینی ہی مراد ہے جیسا کہ ابھی نہایہ کے حوالے سے گذرا اور سیدنا سید عبدالغنی نابلسی قدس سرہ کی یہ عبارت بھی اس کی تائید کرتی ہے۔
و لا يجوز به بالیقيني الغفني.

روایا وہ اشکال جس کے جواب کی تعمید میں مذکورہ بالا تفصیلات عرض کی گئیں، یعنی یقین کا حصول یہاں حذر ہے کہ مسائل طب تعلیمات سے تعلق رکھتے ہیں۔

اب اس کا جواب علامہ شامی قدس سرہ کے لفظوں میں پیش ہے: آپ تحریر فرماتے ہیں:

"لكن قد علمت أن قول الأطحيد لا يحصل به العلم، والظاهر أن التجربة يحصل بها غلبة الظن دون اليقين إلا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع في كلامهم، فأمل".

یعنی الفتاویٰ بالمحرم کے جواز کے لیے جس علم یقینی کو بنیاد بنایا گیا ہے اس سے مراد علم یقینی حقیقی نہیں کہ اس کے حصول کی تو کوئی راہ ہی نہیں، بلکہ علم یقینی محض مراد ہے، جسے اکبرارے اور ظن غالب بھی کہتے ہیں اور پادشہ ظن غالب بنائے احکام میں یقین سے ملحق ہوتا ہے اور حکماً اسے یقین ہی تسلیم کیا جاتا ہے۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت سیدنا امام احمد رضا قادری برکاتی قدس سرہ یقین، ظن غالب، ظن مطلق اور احتمال کی تفصیل بیان کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

"أن الحكم بشي، إذا أن يحتمل خلافه احتمالاً صحيحاً ناشئاً عن دليل غير ساقط حتى يكون القلب إليه ركناً أو لا، الأول هو الظن باصطلاح الفقه والثاني العلم ويشمل ما إذا لم يكن ثمة تصور ما للخلاف أصلاً وهو اليقين بالمعنى الأخص أو كان تصويره بمجرد إمكانية في حد نفسه من دون أن يكون هذا مقار له من دليل ما أصلاً، وهو اليقين بالمعنى الأعم أو كان عن دليل ساقط مضمحل لا يركن إليه القلب وهو غالب الظن، وأكبر الرأي واليقين الفقهي لا تتحقق فيه باليقين. وبه علم أن في الأحكام الفقهية لا غير لا باحتمال المضمحل الساقط أصلاً، كما لا حاجة إلى اليقين المجازم بشي، من المعنيين كذلك. ففي بناء الأحكام إذا أطلقوا الاحتمال فإنما يريدون الاحتمال الصحيح وهو الناشئ عن دليل غير ساقط. وإذا أطلقوا العلم فإنما يعنون المعنى الأعم الشامل لأكثر الرأي، أي: ما لا يحتمل خلافه احتمالاً صحيحاً". (العتابا السوية في الفتاوى الرشوية ص ۱۱۲، ج ۱)

حضرت مجدد اعظم قدس سرہ کی اس عبارت (و إذا أطلقوا العلم الخ) نے تو فقہاء کی اس عبارت کو بالکل روشن فرما دیا کہ ان علم ان فیہ شفاء میں یہی علم یقینی یا معنی الاعم مراد ہے اور اس ارادہ پر طب کا ظنی ہونا اور علامہ شامی کی یہ عبارت واضح فرماتے ہیں: لا أن يريدوا بالعلم غلبة الظن وهو شائع.

اور یہ بات ظاہری ہے کہ تجزیہ سے یہی علم حاصل ہوتا ہے جس کی تعبیر فقہاء کے کام کی اصطلاح میں اکبر راء ی، ظن

عاب اور علم یقینی بالمعنی الام سے کی جاتی ہے۔ اس لیے اس علم یقینی کے حصول کی راہ کشادہ ہے، مصلحت رکھیں، لہذا وہ حکم ہے اس پر مبنی رکھا گیا ہے، اس کے وجود کے امکان بھی روشن ہو گئے اور وہ اپر اور الفتا نظر آیا۔

رہ گیا یہ غلبان کہ سیدی صدر الشریعہ قدس سرہ کے سامنے بھی تو یہ عبارت تھی، تو پھر انھوں نے عدم جواز ہی کو کیوں قائم رکھا؟ فقیر کے خیال میں اس کا سبب یہ رہا ہوگا کہ حضرت کے زمانہ میں طب یونانی کے جائز طریقے کثرت سے استعمال ہوتے تھے، اطباء یونانی ہر طرف موجود تھے اور لوگ اسی طریقے علاج کو اپنانا، پسند کرتے تھے، اس لیے آپ نے ضرورت یا حاجت کا تحقق نہ دیکھا تو اصل مذہب پر ہی عمل کو لازم رکھا اور عمرات کو روپائے کی گنجائش نہ چھوڑی، صبراء اللہ احسن العزرا۔ لیکن اب صورت حال یکسر تبدیل ہو چکی ہے، اطباء ناپید ہوتے جا رہے ہیں۔ لوگ حکما سے رجوع کو قیادیت خیال کرنے لگے ہیں، جدید علاج کے طریقے نسخ نظر بن گئے اور ساری دنیا ان چیزوں کے استعمال میں جھکا ہو گئی جن میں مخرمات کا اچھا خاصہ غفل ہوتا ہے اور بعض صورتوں، بعض حالات اور بعض مقامات میں ان طریقوں کا استعمال ناگزیر ہو گیا ہے کہ اگر ایسا نہ ہو تو مریض کی جان پر بن آئے۔ اس لیے اگر جواز کا مرجع پہلو بھی نفس شرعی کی روشنی میں نظر آئے تو اسے اختیار کرنا روش فقہی کے عین مطابق ہوگا، تاکہ تھیم امت نہ لازم آئے۔

اور ندای بالمحرمات کا یہ شرط جواز فقہائے کرام کے نزدیک مقبول بھی ہے، جیسا کہ علامہ سید محمد بن حامد بن شامی اور علامہ سید عبدالغنی نابلسی قدس سرہما کی رائے گرامی گزری۔ سید القابا مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ کے ایک فتویٰ سے بھی اندازہ ہوتا ہے کہ یہ متذہب جواز ان کے نزدیک بھی بوقت ضرورت مقبول ہے۔ آپ تحریر فرماتے ہیں:

"اگر نا جائز چیز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں، کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طیب حاذق، مسلمان، غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر تحقیق نہیں..... وفي الدر المختار: كل ندو لا يجوز إلا بظاهر و جوزه في النهاية بمحرم إذا أخبره طيب مسلم أن فيه شفاء ولم يجد مباحا يقوم مقامه، الخ." (فتاویٰ رضویہ کتاب الحظر والإباحة، نصف اول، ص ۱۶-۱۵)

دوسرا اشکال: چلیے اگر تسلیم بھی کر لیں کہ مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ ندای بالمحرمات جائز ہے، لیکن حضرت مجدد اعظم قدس سرہ کی عبارت سے تو دوسری شرط میں ایک قید کا اور اضافہ معلوم ہوتا ہے اور وہ یہ کہ یہ امر طیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو۔ اب اس دور بلا فخر، مسلم ریز میں ایسا طیب کہاں سے لایا جائے جو مسلم بھی ہو، حاذق بھی ہو اور فاسق بھی نہ ہو؟ حذقت، اسلام اور عدالت ان تین صفات کے جامع طیب کی تلاش اس دور میں تقریباً بے سودی ہے تو پھر دوسری شرط کی اپنی قید کے ساتھ تحقق کی کیا صورت ہوگی؟ کیوں کہ جب ان شرائط کا جامع طیب ہی دست یاب نہیں تو کون بتائے کہ اس علاج میں مریض کی یقینی شفا ہے تاکہ اس کے کہنے پر اعتقاد کر کے علاج بالمحرم کا جواز شروع ہو۔

جواب: یہ بات ظاہر ہے کہ علاج ان چیزوں سے نہیں جس کے لیے اسلام شرط ہو۔ مجدد رسالت مآب صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم میں بھی نصرانی اور یہودی طیب اہل عرب کا علاج کیا کرتے تھے، ایرانی اطباء کی اس دور میں خاصی شہرت تھی۔ لیکن چون کہ کفار و مشرکین اسلام دشمنی اور مسلمانوں سے نفرت و حسد کی بنیاد پر علاج میں بسا اوقات سخت ضرور رسائی کا سبب بن جاتے، اس بنا پر فقہائے اسلام نے ایسے نازک مواقع پر حذقت کے ساتھ اسلام اور عدالت کی شرط کا اضافہ فرمایا،

مقابلہ ہاں طرح علاج موجود ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون کی خرید و فروخت: خون چوں کہ مالی نہیں، مستحکم ہوتا تو دور کی بات ہے، اس لیے اس کی خرید و فروخت جائز نہیں۔ چاہے میں ہے۔

"بيع العينة والدم والحار باطل لانها ليست أموالاً فلا تكون محللاً للبيع"۔ (ص ۵۳، ج ۳)

دائع اصفالح میں ہے: واختلف مشايخنا في بيع العبد بالعينة والدم. قال عامتهم: بطل. وقال بعضهم: بقصد. والصحيح أنه بطل لأن المسمى لعنات باطل أصلاً وكون الثمن مالاً في الجملة شرط الاعتقاد. (ص ۴۰، ج ۵)

دوسری جگہ اور واضح لفظوں میں یہ حکم مذکور ہے لا یعتد ببيع العينة والدم لأنه ليس بمال. (ص ۱۲۱، ج ۵)

اشکال: بعض جرنیات سے پتہ چلتا ہے کہ جن حریات سے دوا کا علاج ہوتا ہے، اس کی بیعت صحیح ہے۔ اسی دائع

اصفالح میں ہے۔

"وذكر في الفتاوى أنه يجوز بيع العينة التي يتفقد بها للأدوية..... وذكر أبو بكر الإسكافي رحمه الله أنه لا يجوز. وذكر في الفتاوى أنه يجوز لأن الناس يتفقدون به". (ص ۱۲۲، ج ۵)

اس لیے جب دوا خون کا استعمال جائز ہے تو خرید و فروخت بھی جائز ہونی چاہیے۔

جواب: اولاً: اسی دائع میں پہلے جرنیہ کے بعد مذکور ہے: وهذا غير مستبعد لأن المحرم شرطاً لا

يجوز الانتفاع به للفتاوى كالخمر والعنزير. وقال السي عليه الصلاة والسلام: لم يجعل شفاكم في ما حرم عليكم فلا تقع الحاجة إلى شرع البيع. (ص ۱۲۲، ج ۵)

اور دوسرے جرنیہ میں جواز کا مدار افلاح عام ہے اور ظاہر ہے تداوی کے لیے بھی حرام اشیاء کے مسمی استعمال کی شریعت ظاہر و کھلی اجازت نہیں دے سکتی۔ مذکورہ جواز کی بحثوں میں بھی یہ بات خوب واضح ہے کہ جواز مذکور، مشروط بحر و رست شرعی ہے۔

تعلیقا: تداوی کے لیے افلاح کی اجازت بیع کے جواز کا تقاضا نہیں کرتی، اس لیے اس جواز سے بیع کے جواز پر استدلال صحیح نہیں۔ ثانی میں ہے۔

"ويؤيد أن الاحتياج إليه للفتاوى لا يقتضي جواز بيعه، كما في لبن المرأة وكالا احتياج إلى الحرز بشعر العنزير أو فانه لا يسوغ بيعه كما بانه". (ص ۱۱۱، ج ۴)

تذکرہ: دوا کے لیے انسانی خون کے استعمال کی ضرورت وہ سے بھی پوری ہو سکتی ہے، اس لیے یہاں اس کی بیعت کے مسئلے میں ضرورت کا تحقق نہیں اور جو حرمت برائے ضرورت ساقط ہوتی ہے، وہ موضع ضرورت تک ہی محدود اور دائرہ ممتدی ہے۔ دائع اصفالح میں ہے۔

"لأن دفع طير السلاح ونهب العدو يحصل به فلا ضرورة إلى لبس الحرير الخالص فلا تسقط الحرمة من غير ضرورة". (ص ۱۳۱، ج ۵)

اس لیے بیع دم جو مسمی حرام اور باطل ہے، حرام ہی رہے گی اور اسے کاروبار کا دھارست نہ ہوگا۔

دماغ انسان اپنے ہر حصے اور اجزاء کے اعتبار سے شریعت کی نگاہ میں محترم اور مکرم ہے۔ اسی لیے اس کے کسی جز سے اٹھانے یا ضرورت شریعہ جائز نہیں اور نہ ہی اسے کھلے ہوا درست ہے کہ اس میں انسان کے احترام کو زبردست ہمیں پہنچتی ہے اور وہ ایک مبتذل اور ذلیل چیز بن کر رہ جاتا ہے۔ شامی میں ہے:

”والأدمی مکرم شرعاً وإن کان کافرًا“ ظاہر اور العقد علیہ و ابتذالہ بہ و إلحاقہ بالجماوات إذ لال لہ
 ۱۔ اسی ہو غیر جائز و بعضہ فی حکمہ و صرح بہ فی فتح القدیر بطلانہ“ (مس ۱۰۵ ج ۱)
 اب اگر اسے کاروبار خانے کی اجازت دے دی جائے تو انسان آج کے دور میں یوں ہی اڑاں اور بے قدر
 ہو جاتا ہے۔ اس میں مزید اضافہ ہونا چاہیے۔

ہاں اگر بغیر خریدے ہوئے کسی کی ضرورت پوری نہ ہو، مثلاً کسی کا گروپ ہی نہیں ملتا یا خون دینے کے لیے کوئی چار
 ہی نہیں اور مریض کی جان پر پنی ہے تو اس حالت میں خریدے ہوئے کسی کو نہیں ہوگا اور ضرورت حق کے دفع کے لیے یہاں کرنا
 جائز ہوگا۔ شرح السیر الکبیر للسرخسی میں ہے:

”قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم لبعض أصحابہ: اجعل مالک دون نفسك و نفسك دون
 دنک..... قال بلغنا عن أبي الشعثاء جابر بن يزيد قال: لما وجدنا فی زمن الحجاج شیخاً عیفاً من
 رضى و فی وصفہ ذلک بالخیرۃ دلیل علی أنه لا إثم علی المعطى فی الإعطای و إن کان الواحد انتہای
 أحدہ“ (مس ۲۶۶-۲۶۷ ج ۱)

خون کا حصہ خون کا یہ بھی حصہ باطل ہے، کیوں کہ یہ تمام ہے تخلیک بلا قصد العوض کا اور خون اور
 مردار کی تملیک باطل ہے۔ درغلام میں ہے:

”ولا یصح لعیض مسلم عن نصرانی عن حبہ خمرًا أو خنزیرًا“ إذا لا یصح لتملیکنا من
 المسلم“ (مس ۵۱۷ ج ۱)

اور جہاں تملیک ہی ممکن نہیں خواہ وہ مرد یا خنزیر یا کتا ہو یا بھیجے نہیں، اسی لیے محدث اور مفتاح کا یہ باطل ہے۔
 لیکن یہاں ضرورت شریعہ کے تحقق کے سبب اس کی اجازت ہونی چاہیے۔ اس لیے مذکورہ بالا ان صورتوں میں ایک انسان
 دوسرے کو اپنے خون پر کر سکتا ہے، جہاں ضرورت کا تحقق پایا جاتا ہے۔

اشکال جب فقہ اور بہ دونوں اس باب میں صفاً باطل ظہرے اور جواز کا حکم ضرورت پر دائر ہوا تو کیا جب ہے کہ
 فقہ و منطق یا جائز ظہری لیکن بہ ضرورت جائز رہا، کیوں نہ ضرورت کی بنا پر فقہ کو بھی جائز رکھا جائے؟

جواب انسانی خون کی فقہ میں دو ذراہیاں رکاوٹ بن رہی ہیں: (۱) صفاً خون کی فقہ باطل ہے (۲) فقہ کی وجہ
 سے انسانی وجود کی عظمت و احترام کو زبردست دھچکے لگے گا اور انسان کا آسان ہو کر رہ جائے گا اور اس ابتذال و اذلال کے
 سبب وہ جو ان کی صف میں جا کر رہا ہوگا، جب کہ یہ عمومی صورت حال بہ میں موجود نہیں۔ کیوں کہ اس میں واجب کا کوئی
 باقی نہ ہوگا جس کے بارہ ہی کے نہ بات اس میں رہا ہوگا کہ انسان کی عظمت و احترام میں عقل انداز ہوں، بلکہ اس واجب کی قدر

موازیات لگا ہوں میں یہ ہے، اس کی ہم دردی، غم گساری، ایثار اور انسانی اقدار کی پاس داری کے جذبات کے گہرے کانٹے جانتے ہیں، اس کا پارا احسان اٹھانے نہیں اٹھتا۔ اس لیے اس میں ابدال کی کوئی گنجائش نہیں۔ لہذا یہاں صرف ایک ہی شرعی پالیسی تھی اور وہ ہے ایک حرام چیز کا بہت لہذا بہت ہاتھ رکھا گیا اور اس ہڈی کو ہمیں تک محدود رکھا گیا کہ اسی سے ضرورت پوری ہو جاتی ہے۔ لیکن تک اس ہڈی کے دائرے کو وسیع نہیں رکھا گیا کہ اس سلسلے میں ضرورت کا تحقق نہیں۔ اشیاء میں ہے۔

”إذنا نعارض مفسدان روحي أعظمهما ضرراً بارتكاب أحدهما. قال الرطبي في باب شروط الصلاة: ثم الأصل في حسن هذه المسائل أن من ابتلي ببلتين وهما متساويتان بأحد ما بينهما شاد وإن احصلنا بختار أحدهما لأن مباشرة الحرام لا نجوز إلا للضرورة ولا ضرورة في حق الريادة“ (ص ۱۱۵)

بلفظہ بینک: خون کا حلیہ بلفظہ بینک میں منع کرتا جائز نہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ:

تداوی کے لیے انسانی خون سے الطحاح اور اس کا بہت بوجہ ضرورت شرعیہ، شرط طور پر جائز ہے اور جو بوجہ ضرورت جائز ہوتی ہے اس کا دائرہ موضوع ضرورت ہی تک محدود رہتا ہے۔ ما اُیبح للضرورة یتقصر بقدرہا، اور ظاہر یہی ہے کہ ضرورت تکلف موجودہ ہی صحیح حرام ہوتی ہے، مقتون اور موموم ضرورت کا لفظ نہیں ہوتا۔ مقتی لا ین تقد اس میں ہے۔

”لکن الضرورة أمر معتبر بوجود حقیقہ لا یکتفی فیہ بالمظنۃ، بل منی وحدت الضرورة بإحتسار، وحدت المظنۃ أو لم توجد، ومعنی انتفت لم یصح الأکل لوجود مظنتها بحال“ (ص ۵۹۷، ج ۸)

اور بلفظہ بینک میں یہ کرنے کے وقت ضرورت مجہول اور مقتون ہے، موجود اور متحقق نہیں، اس لیے یہ اس بہت کے ہڈی کے لیے کافی نہ ہوگی۔

خلاصہ کلام: ان تفصیلات کی روشنی میں اب سوالات کے اجمالی جوابات یہ ہیں:

الجواب [۱]: مذکورہ بالا حالات میں سے صرف ان حالات میں ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چھ حیات جائز ہوگا، جہاں بلفظہ فی سلیع زن کے علاوہ اور کوئی جائز چارہ کار نہ ہو اور مریض کی جان پر مبنی ہو کہ اگر یہ طریقہ علاج استعمال نہ کیا گیا تو اس کی جان جانے یا کسی عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔

الجواب [۲]: انہیں مذکورہ بالا حالات میں بوجہ ضرورت دوسرے کو اپنا خون بہہ کرنا بھی صحیح ہے۔ لیکن اسے کاروبار بنانے کی اجازت نہ ہوگی۔ ہاں اگر ضرورت مندرجہ مریض کو بہہ خون دست یاب نہ ہو تو یہ اپنی ضرورت کی تکمیل کے لیے غریب سکتا ہے اور اس سلسلے میں یہ شرط معذور ہوگا، آئم نہیں، سارا وہاں بیچنے والے کے سر ہوگا۔

الجواب [۳]: کار خیر سمجھ کر یا انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون بلفظہ بینک میں منع کرتا جائز نہیں، مگر وہ ہے، کیوں کہ یہاں ضرورت کا تحقق نہیں۔ والحرمة إنما تسقط عند الضرورة فقط. هذا ما ظهر لي والعلم عند ربی وهو أعلم بالصواب.

از: مولانا محمد مسیح اللہ فیضی مصباحی، فیض العلوم، محمد آباد گوہرہ منو

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

الجواب ۱: مریض کو خون چڑھانے کا کوئی صریح جزیہ تو کتب فقہ میں نہیں ملتا ہے، لیکن بطور علاج مریض کو خون اور پیٹاب پینے کا جزیہ ضرور ملتا ہے۔ علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

”ويجوز للعليل شرب الدم والبول واكل الميتة للتداوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه ولا يجد من المباح ما يقوم مقامه“۔ (شامی ص ۲۴۹، ج ۵)

علامہ بدر الدین عینی رحمۃ اللہ علیہ تحریرات سے علاج کے باب میں یقین کا اعتبار کرتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں:

”الاستشفاء بالحرام جائز عند التيقن بحصول الشفاء“۔

حرام چیزوں سے علاج کے سلسلے میں فقہائے کرام کے دو اقوال ہیں، ظاہر مذہب میں منع ہے اور ایک قول یہ ہے کہ رخصت ہے اور قول مرضی پختی ہے، علامہ شامی تحریر فرماتے ہیں:

”اختلف في التداوي بالمحرم فظاهر المذهب المنع وقيل: يرخص إذا علم فيه الشفاء ولم يعلم جواب آخر كما رخص في الحجر للعطشان“۔

اعضائے انسانی اور اس کے اجزاء سے اشتقاق کی ممانعت کرامت کی وجہ سے ہے اور خون کے اندر حرمت کی علت منقوضہ ہے، لہذا اجزاء کا ثبوت ہوگا اور جب بطور علاج خون و پیٹاب کا پینا جائز ہے تو اس کا مریض کے بدن میں چڑھانا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا۔

حضور سرکارِ دو عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے حضرت عبدالرحمن بن عوف اور حضرت زبیر بن عوام رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو خارش کی وجہ سے رگی کپڑا پہننے کی اجازت دی تھی، حالانکہ رگی کپڑا پہننا منوع ہے، اس پر وعید آئی ہے۔

اسلام نے تمام شرعی امور میں انسانی زندگی کا پورا پورا لحاظ کیا ہے، لیکن جو علاج حرام چیزوں سے ہو اس کی اجازت چند شرطوں سے مشروط ہے، جیسا کہ گذشتہ فقہی جزیات سے معلوم ہوتا ہے۔

- اس کو استعمال نہ کرنے کی صورت میں صحت کو واقعی خطرہ لاحق ہو۔
- کوئی ایسی جائز دوا مل سکے جو اس دوا کا بدل ہو یا جو اس سے بے نیاز کر دے۔
- یہ دوا کسی مسلمان طبیب نے تجویز کی ہو جو دینی لحاظ سے قابل اعتماد ہو اور اپنی معلومات اور تجربہ کے لحاظ سے بھی۔

اور بلاشبہ ایک سیدنت کر جانے کی صورت میں جب کہ حد سے زائد خون بہہ جائے اور انسانی نبض بیٹھنے لگے، بے ہوشی کا لحاظ ہونے لگے تو ڈاکٹروں کی تجویز کے مطابق خون چڑھانے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں ہوتا ہے اور نہ ہی خون کا نعم البدل کوئی علاج ہوتا ہے اور انسانی جان کا ہلاکت سے بچانا مطلوب ہے، تو ایسی صورت میں خون چڑھانے کی اجازت ہوگی، کہوں کہ شاید عمرہ کے استعمال کے باب میں مجبوری اور اضطراری حالت سمجھی ہے۔

اب اس باب میں ایک سوال یہ ضرور اٹھتا ہے کہ ڈاکٹروں کی رائے بھی قابل قبول ہے یا نہیں؟ جب کہ مسلم اور شرعی

نقطہ نگاہ سے ایسے ڈاکٹروں کی تعداد کم ہے تو اس سلسلے میں مجدد اعظم اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان تحریر فرماتے ہیں:

”ڈاکٹر کی تجویز بخن و تخین ہے یہ شہادت نہیں، اس کی بنیاد پر کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۰۲، ج ۷)۔

یہ امر مسلم ہے کہ مسلم ڈاکٹروں کی تعداد اگرچہ قلیل ہے، لیکن نئی نئی ہسپتالیں کھلی ایماوات نے اس خلا کو پُر کر دیا ہے اور اس پر عوام و خواص سب ہی اعتماد کرتے ہیں۔ لہذا ایشیائی آلات کے ذریعہ ڈاکٹروں کی تجویز کا بالکل اعتبار ہوگا اور خون چڑھانے کے جواز کا حکم دیا جائے گا، جب کہ خون چڑھانے سے مریض کو خاطر خواہ فائدے کا ظن غالب ہو۔

الجواب [۲] حاجت اور ضرورت کی وجہ سے بطور علاج خون کا استعمال جب جائز ہوا، تو اس کی خرید و فروخت بھی جائز ہو جائے گی کیوں کہ اجزاء انسانی سے انتفاع اور بیع و شرا کی ممانعت کرامت کی وجہ سے ہے اور خون کے اندر وہ شرط مقتودہ ہے۔ لہذا جہاں تک خون مفت مل سکے، وہاں تک اسے مفت حاصل کیا جائے، لیکن اگر مفت ملنے کی صورت نہ ہو، تو اسے خرید کر اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا۔ خنزیر کی بیع ناجائز ہے یوں ہی، اس کے اجزاء سے بھی انتفاع اور اس کی بیع ناجائز ہے، لیکن فقہاء کرام نے خنزیر کے بال کو جو تاسلانی کی حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا ہے، ساتھ ہی یہ بھی فرمایا ہے کہ اس کی قیمت بائع کے لیے طیب نہ ہوگی۔ علامہ عینی شرح ہدایہ میں رقم طراز ہیں:

”شعر الخنزیر إذا كان لا يوجد إلا بالبيع جاز بيعه، لكن الثمن لا يطيب للبائع۔“ (ج ۳)

در مختار میں ہے: وشعر الخنزیر وإن جاز الانتفاع به للضرورة المحرزہ، حتی لو لم يوجد بل الثمن جاز الشراء للضرورة، وكره البيع فلا يطيب ثمنه۔ (در مختار بر هامش رد المحتار ص ۱۱۳، ج ۴)

انتفاع کی صحت بیع کی صحت پر دلالت کرتی ہے۔ علامہ شامی فرماتے ہیں: وإن جواز البيع بدور مع حل الانتفاع۔ (شامی ص ۲۳۶، ج ۷)

بیع کا جواز انتفاع کی حلت کے ساتھ دائر ہے۔

الجواب [۳] اب رہ گیا یہ سوال کہ کار خیر کچھ کر اپنا خون بلڈ بینک میں جمع کرنا کیسا ہے؟ تو اگر یہ قیمت کے عوض ہے تو بیع ہوگی اور خون سے انتفاع کی حلت کی وجہ سے اس کی بیع بھی حلال ہوگی، جیسا کہ ابھی گزرا۔ ان جواز البيع بدور مع حل الانتفاع۔ اور اگر بلا کسی ضرورت و اُمید کے ہے تو انسان کا بلا ہوا اپنے جزی بدن کی توہین و تذلیل کرنا درست نہ ہوگا جیسا کہ در مختار میں ہے: نوال آدمی مکرم شرعاً وإن كان كافراً۔ (ص ۱۰۵، ج ۴) واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔



مقالہ - ۷۱

از: مولانا ابوالحسن مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوڑی، ممبئی

حامداً و مصلياً و مسلماً

الجواب [۱] شرعی نقطہ نظر سے علاج و معالجہ مباح و مستحب ہے۔ متعدد احادیث میں علاج کی ترغیب اور فقہاء عظام کی عبارات اس کی اباحت پر ناظر ہیں۔ چنانچہ مشکوٰۃ شریف ص ۳۸ میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی، آپ فرماتے ہیں:

”قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم: ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء“۔

اور کتب فقہ میں وضاحت ہے کہ علاج صرف مباح اور پاک و طاهر چیزوں سے جائز ہے، قیودی رضویہ ج ۱۰ ص ۲۶۳ میں درمکار کے حوالے سے ہے: کحل تدان لا يجوز الا بطاهر. مشکوٰۃ شریف ص ۳۸۸ میں حضرت ابودرداء رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مروی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ان الله انزل الداء والدواء وجعل لكل داء دواء فداؤوا ولا تتداؤوا بحرام.

بہار شریعت ص ۱۳۶، حصہ ۱۶ میں حضور رفیقہ اعظم ہند فرماتے ہیں: حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے۔

اسی میں ص ۱۴۷ پر ہے: شراب سے خارجی علاج بھی ناجائز ہے، مثلاً زخم میں شراب لگائی یا کسی جانور کو زخم ہے، اس پر شراب لگائی یا بچے کے علاج میں شراب کا استعمال، ان سب میں وہ گناہ ہوگا، جس نے اس کو استعمال کر لیا۔

دوا کے طور پر خون کا استعمال اور اس کا حکم شرعی: بیان بالا سے واضح کہ علاج صرف مباح و پاک اشیاء سے جائز ہے، تو یہ ثابت ہو گیا کہ خون کو بطور دوا استعمال کرنا اور ایک انسان کا خون دوسرے کو چھانہ مطلقاً ناجائز حرام و گناہ کہ اس میں متعدد وجوہ سے ارتکاب حرام لازم آتا ہے۔

اولاً حرام و نجس چیز کا استعمال: کہ خون بارشاد رب و رسول خیر الا انام علیہ التحیۃ والسلام و باتفاق امت حرام ہے۔ ارشاد رب ہے:

(۱) حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ بِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. [المائدہ: آیت ۳]

(۲) قُلْ لَا آجِدُ فِي مَا أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مُّشْفُوعًا أَوْ لَحْمَ

خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجَسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلِيَ بِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. [الأنعام: آیت ۱۴۶]

(۳) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ بِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. [النحل: آیت ۱۱۵]

(۴) إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلِيَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ. [البقرہ: آیت ۱۷۳]

الجامع لا حکام القرآن ج ۲ ص ۲۴۱ میں ہے: اتفق العلماء على أن الدم حرام نجس.

ثانیاً: اگر اے انسان سے اتفاق۔ اور یہ مطلقاً حرام۔ الجامع الصغیر کتاب الطہارۃ ص ۲۷۰ میں ہے:

"لا يجوز بيع شعر الإنسان والانتفاع به."

اسی کی شرح النافع الکبیر ص ۲۷۰ میں عدم جواز اتفاق کی علت تحریر فرماتے ہوئے شارح قدس سرہ فرماتے ہیں:

"لأن الإنسان مکرم، فلا يجوز أن يكون منه شيء، مبتذل."

الجامع الصغیر ص ۲۶۹ میں ہے: ولا يجوز بيع لبن امرأة في قدح قدح حرمة كانت أو أمة.

اس کے حاشیہ میں ہے: تعظيماً للأدني وأجزاءه.

شرح نور الايضاح مراقی الفلاح ص ۳۰ میں ہے: و جلد الأدمي لحرمته صوناً له لكرامته وإن حکم

طهارته به لا يجوز استعماله كسائر أجزاء الأدمي.

بہار شریعت ص ۱۳۶، حصہ ۱۶ میں ہے: انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے۔

تویر الابصار مع درمکار ج ۲، ص ۳۳۸ میں ہے: وبليت التحريم بعد الفطام على المذهب ولم يبيع

الارضاع بعد مدته، لأنہ جزء ادعی والانتفاع به لغير ضرورة حرام علی الصحيح.

ثالثا تدای بالحرām - اور تدای بالحرām حرام ہے۔

رد المحتار ج ۲، ص ۳۳۸ میں ہے: ولا یخفی أن التدای بالحرām لا یجوز فی ظاہر المنع.

مگر بعض فقہاء کرام کا قول ہے کہ حرام اشیاء میں سے علاج اس وقت جائز ہے جب کہ کسی مسلم طبیب نے بتایا ہو کہ اسی میں شفا ہے یا علم ہے کہ مریض کو اسی سے شفا حاصل ہوگی۔ چنانچہ روح البیان ج ۱، ص ۲۷۸ میں تہذیب کے حوالے سے ہے: "ویجوز للعلیل شرب البول أو الدم للتدای إذا أخبره طبیب مسلم أن فیہ شفاء ولم یجد من العیاض ما یقوم مقامه، کذا فی شرح الأربعین حدیثاً للعلامة الروم ابن کمال".

اور اسی میں خانیہ کے حوالے سے ہے: لأن الاستشفاء بالحرām إنما لا یجوز إذا لم یعلم أن فیہ شفاء، وأما إذا علم ذلك ولیس له دواء آخر غیره یجوز الاستشفاء.

لیکن فقہائے کرام کا یہ قول چند وجوہ سے غیر قابل تسلیم عمل ہے۔

(۱) حدیث پاک سے ثابت ہے کہ اشیاء محرمہ میں شفا ہوتی ہی نہیں، پھر اس میں شفا کیوں کر متصور؟ الجامع لأحكام القرآن ج ۲، ص ۲۳۱ میں ہے: إن الله لم يجعل شفاء أمتی فیما حرم علیهم. (الحديث) بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں ہے:

"کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں، ان میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی۔"

(۲) حرام اشیاء میں شفا کا علم ولیقین ہونے کی کوئی صورت نہیں کہ فن طب کی بنیادی فن و گمان پر ہے اور فن علم نہیں۔

بہار شریعت ص ۱۲۶، حصہ ۱۶ میں حضور فقیہ اعظم ہند صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

"بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ حرام نہیں، اس کا حاصل بھی وہی ہے، کیوں کہ کسی چیز کی نسبت یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا۔ زیادہ سے زیادہ فن و گمان ہو سکتا ہے، نہ علم ولیقین، خود علم طب کے قواعد و اصول ہی غلطی ہیں، لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔"

رد المحتار ج ۲، ص ۳۳۸ میں ہے: لا یخفی أن حقيقة العلم متعذرة.

(۳) علم ہونے کی تقدیر پر حرام و ناجائز چیز دو میں استعمال کرنا جائز بھی مانا جائے تو اس کی دو شرطیں ہوں گی،

ایک یہ کہ کسی حاذق، مسلم، طبیب نے یہ بتایا ہو کہ اسی میں شفا ہے، دوسری یہ کہ اس کے سوا کوئی اور دوا نہ ملے۔ اور یہ دونوں شرطیں یہاں مفقود ہیں۔ جیسا کہ فتاویٰ رضویہ ج ۱، ص ۶۱۳ میں ہے کہ:

"اگر ناجائز کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو، تو وہاں کہ اس کے سوا دوا نہ ملے اور یہ امر طبیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متحقق نہیں۔"

ایک امر مندوب و مستحب کے لیے فعل حرام کا ارتکاب ہے اور یہ ہرگز جائز نہیں۔

خود کو بہت سے خطرات و آفات کے حوالے کرنا، کہ آج کل اسپتالوں اور شفا خانوں میں بناوے کی صد کا فر، ٹنڈو ڈاکٹر ہوتے ہیں اور ہندو سے علاج کرائے میں بے شمار خطرات و اندیشے ہوتے ہیں، تعصب سے کبھی کبھی ضرورت سے زیادہ خون چڑھا دیتے ہیں جو سخت نقصان دہ ثابت ہوتا ہے۔

سوال نامہ میں ہے - ضرورت سے زیادہ خون چڑھانے پر دل جل ہو سکتا ہے۔ اور کبھی غیر صالح خون چڑھا دیتے ہیں۔ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت امام احمد رضا رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے فتاویٰ رضویہ ج ۱۰، نصف آخر، ص ۲۹۱ میں تفصیل کے ساتھ ذکر فرمایا ہے کہ کافر سے علاج میں کیا کیا آفتیں اور قباہتیں ہیں۔

ڈاکٹر کبھی کبھی خون دینے والے کے بدن سے ضرورت سے زیادہ اپنی منفعت کے لیے نکال لیتے ہیں یا نکالنے وقت نفطت سے کام لیتے ہیں اور خون زیادہ نکل جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صبح و سالم انسان قریب مرگ ہو جاتا ہے یا انتہائی کمزور و نحیف اور قابل علاج ہو جاتا ہے۔ تو اس طرح علاج کی اجازت تصور میں نہیں آتی کہ جس سے صبح آدی بھی مر بیٹھ ہو جائے۔

تو ان مذکورہ وجوہ کی بنیاد پر ایک انسان کا خون دوسرے کو چڑھانا، بندۂ ناجائز کی فہم میں ناجائز و حرام ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون کی خرید و فروخت

الجواب (۲) خون کی بیع ناجائز و حرام ہے۔ اولاً: اس میں بیع کا رکن اہم مال ہونا ہی مفقود، اس لیے کہ خون کسی بھی فقہ کے نزدیک مال نہیں۔ ثانیاً: اس میں دو شرطیں مقوم ہونا، مملوک ہونا معدوم، واذا فات الشرط فات المشروط۔ لہذا اس کی خرید و فروخت روا نہیں۔

تمام فقہاء کے کرام نے مختلف طور پر فیصلہ فرمایا ہے کہ خون کی بیع باطل، باطل محض ہے۔ مشکوٰۃ شریف ص ۲۴۱ میں حضرت ابو قتیبہ سے مروی کہ: ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہیں عن ثمن الدم۔

فقہ اعظم ہند صدر الشریعہ علامہ صاحب علی قادری رضوی علیہ الرحمۃ والرضوان بہار شریعت ج ۱۱، ص ۸۰ میں فرماتے ہیں: ”صبح یا شمن دونوں میں سے ایک بھی ایسی چیز ہو جو کسی دین آسمانی میں مال نہ ہو، جیسے مردار، خون، آزاد، ان کو چاہے بیع کیا جائے یا شمن، بہر حال بیع باطل ہے۔“ ملتقی الاخر میں ہے: بیع ما لیس بمال باطل کالدم المسفوح والمینۃ والحر۔ رد المحتار ج ۳، ص ۶ میں ہے: فلم یعتقد بیع المعدوم وماله خطر العدم کالحمل واللبن فی الضرع والتمر قبل ظهورہ وهذا العبد فیذا ہو جاریۃ ولا بیع الحر والمدر و أم الولد والمکاتب و معتق البعض والمینۃ والدم۔

جوہرہ نمبر ۱، ص ۲۰۳ میں ہے: بیع بالمینۃ والدم باطل و کذا بالحر لانعدام رکن البیع وهو مبادلة المال بالمال، فإن هذه الأشياء لا تعد مآلاً عند أحد۔

ایمانی مختصر القدوری مع شرح جوہرہ نمبر ۱، ص ۲۰۳۔ خلاصۃ الفتاویٰ ج ۳، ص ۳۹، ہدایہ ج ۳، ص ۳۹، نووی شرح مسلم شریف، ج ۲، ص ۲۳، بدائع الصنائع ج ۵، ص ۱۳۱، تہمتانی ج ۲، ص ۱۸، حاشیہ لطفاوی علی الدرر ج ۳، ص ۶۳، المہذب للسرحدی ج ۳، ص ۲۵، اور کنز الدقائق و بحر الرائق ج ۶، ص ۷۰ میں بھی ہے۔

جب ثابت ہو گیا کہ خون کی بیع باطل، اور بیع باطل سے کبھی بھی کسی طرح سے ملک کا ثبوت نہیں ہوتا تو اسے خریدنا، بیچنا دونوں ناجائز و حرام واللہ تعالیٰ اعلم۔

خون کا ہبہ اور اس کا شرعی حکم

خون کا ہبہ ہرگز روا نہیں۔ حاشیہ طحاوی علی الدرر ج ۳ ص ۳۹۳ میں حضرت علامہ طحاوی علیہ الرحمہ عالمگیری کے حوالے سے شرائط ہبہ تحریر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

من شرائط الهبة أن يكون مألًا منقوّمًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال كالخمر والميتة والدم وصيد الحرم والخنزير.

قرۃ عیون الاختیار ج ۲ ص ۳۲۸ میں شرائط ہبہ بیان کرتے ہوئے علامہ ابن عابدین شامی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

ومنها أن يكون مألًا منقوّمًا فلا تجوز هبة ما ليس بمال أصلاً كالخمر والميتة والدم والخنزير وغير ذلك.

الجواب ۱۳۱ کارخیر سمجھ کر یا محض انسانی ہم دردی کے ناطے اپنا خون ہلڈینک میں جمع کرنا متعدد وجوہ سے حرام و ناجائز ہے:

اولاً: اس لیے کہ وہی اشیاء کا رخیر سمجھ کر کسی کو دے سکتے ہیں جو مال مستقیم اور مقبوض و مملوک ہوں۔ مقتی الاموال و مجمع الاثر ج ۲ ص ۵۳ میں ہے:

"الصدقة كالهبة لأنه تبرع مثلها فإذا كان كذلك لا تصح الصدقة بدون القبض، بل لا بد من كونها مقبوضة كالهبة".

ثانیاً: جزاء انسانی کو قاتل انتحاع سمجھتا ہے، جو سراسر حرام۔ کہ اس میں اشرف المخلوقات کی تذلیل و توہین ہے۔

ثالثاً: غیر مملوک میں تصرف بیجا ہے۔

رابعاً: خون جو روح حیوانی ہے اسے ضائع کرنا ہے۔

خامساً: ہلڈینک میں جمع کر کے دوسرے کے مرتکب حرام ہونے کا سبب بنتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔



از: مولانا جمال مصطفیٰ قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

مقالہ - ۱۸

الجواب ۱۸۱ خون خواہ انسان کا ہو یا کسی جانور کا، اس سے کسی قسم کا انتحاع جائز نہیں، اس لیے کہ یہ حرام و نجس ہے، اس بارے میں ارشاد رب تعالیٰ ہے۔ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ. الآية

اور تقریباً سبھی علماء کا اتفاق اسی پر ہے، جیسا کہ زیر آیت تفسیر خازن ج ۱ ص ۱۰۳ میں ہے: "اتفق العلماء على أن الدم حرام ونجس لا يؤكل ولا ينتفع به."

لیکن اضطرار و حاجت کی صورتیں سمجھی ہیں۔

انسانی خون: انسان کے خون کا استعمال ضرورت و اضطرار کی حالت میں جائز ہے، لیکن ایسی صورت کا صریح جزئیہ کہ "ایک انسان کے بدن سے نکالا ہوا خون دوسرے انسان کے بدن میں داخل کیا جائے" کتب فقہ میں نہیں ملتا۔ البتہ

شراب دم اور شرب ہول کے بارے میں فقہائے کرام کے ارشادات ملتے ہیں، جیسا کہ احادیث اور فقہائے کرام کے اقوال سے ثابت ہے۔

شامی میں ہے: عبارة ابن الکمال: أو شرب دم أو خمر. و كتب في هامشه: الدم من المشروب، لغال في السوط ذكر عن مسروق، قال: من اضطر إلى مينة أو لحم خنزير أو دم ولم يأكل ولم يشرب فصارت دغلا النار. (ج ۵، کتاب الإکراه ص ۸۳)

عالمگیری میں ہے: يجوز للعلیل شرب الدم والبول إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه وإن قال الطبيب: يتعطل شفاؤه، فيه وجهان. (ص ۳۵۵، ج ۵، کتاب الذکر لعمیہ)

اور مجدد العظم علی حضرت قدس سرہ تاجا تخریج کو دوا کے طور پر استعمال کے بارے میں جواب ارشاد فرماتے ہیں: "اگر تاجا تخریج کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا ملے اور یہ امر محبوب عالی مسلمان غیر فاسق کے اعتبار سے معلوم ہو اور یہاں دونوں امر متعلق نہیں..... وفي قدر المحتار كل نداء لا يجوز إلا بظاهر وفي النهاية بمحرم إذا أخبره طبيب مسلم أن فيه شفاؤه ولم يجد مباحا يقوم مقامه بالغ". (فتاویٰ رضویہ نصف اول ۱۶-۱۵ ج ۱)

لیکن انظر اور حاجت کی صورت میں بھی جیسا کہ گزر چکا ہے۔
خون نہیں و حرام ہے مگر پھر بھی اضطراری صورت میں اس کا بیجا مباح قرار دیا گیا ہے۔ اس لیے جس طرح دوا مباح ہے اسی طرح ایک شے نہیں (خون) کا بدن کے اندر بذریعہ دگ داخل کرنا بھی مباح ہونا چاہیے کہ جس صورت میں خون کو شفا کے لیے پینے کی ضرورت فقہانے اجازت دی ہے، اسی طرح جسم کی رگوں میں پینچا کر بھی صحت و شفا دینا ہی مقصود ہوتا ہے جو کاموں سے مستبعد ہے۔

عورت کا دودھ: خون ہی کی طرح دودھ بھی ایڑا لے انسانی ہی سے ہے، اس سے انتفاع حرام رضاعت کے علاوہ حرام ہے، جس کو ہمارے فقہائے کرام نے رضاعت کے مسائل اور حرمت مصاہرت کے بیان میں ذکر فرمایا ہے۔ اور نگار میں ہے:

"ولم یصح الإرضاع بعد مئته، لأنه جزء آدمي والانتفاع به بغير ضرورة حرام علی الصحيح". (ص ۲۰۹، ج ۳)

نیز جہاں میں ہے: والاسمناع بالحجز، حرام. (ص ۲۸۹، ج ۲)

لیکن اس کے طور پر اس کو استعمال کرنا حاجت و ضرورت کے تحت جائز قرار دیا گیا ہے۔ جیسا کہ عالمگیری (ج ۵، ص ۳۵۵، ج ۳، تخریج ۳۱۰/ شامی ج ۲، ص ۴۰۴/ بحر الرائق ج ۳، ص ۲۳۹) میں ہے:

"ولا بأس بأن يستعمل الرجل لبن المرأة وبشره للضرورة".

نیز فقیر العظم حضرت صدر الشریع علیہ الرحمۃ "بہار شریعت" میں فرماتے ہیں:

"پانی یا دوسری حرمت کا دوا دھار کر یا پانی یا دوا دھار کر استعمال کرنا جائز ہے۔ ہاں جو اس کے کہ اصول کے

مطابق انسانی اجزاء میں سے کسی جز کا استعمال صحیح نہیں، لیکن فقہائے کرام نے اصل اصول سے خون و درود کے استعمال کو روک دینے کا قرار دیا ہے۔

الحجاب ۲۔ خون کا مہبہ و خرید و فروخت کا شرعی حکم:

خون پس لیس حرام ہے، اور شارب ہے، نہ نکت علیکم المینۃ والذم، الخ۔

اور دوسری آیت کریمہ میں ہے: لَوْ لَقَا نَسْفُوْهُمَا۔

خون کا چھنا شرعاً حرام ہے، یہاں یا غیر میں ۳۹ میں ہے: وَكَذٰلِكَ يَبِيعُ الْبَيْتَ وَالْمِثْنَ وَالْخَمْرَ وَالْخَمْرَ وَالْخَمْرَ لَا تَنْهٰ اَبَیْسَ اَمْوَالًا، فَلَا تَكُوْنُ مَحْلًا لِلْبَيْعِ۔

پھر اراک میں ہے: اَلَمْ يَبْعِ الْبَيْتَ وَالْمِثْنَ وَالْخَمْرَ لَا تَكُوْنُ مَحْلًا لِلْبَيْعِ، فَاَنْتَهُمَا لَا يَبْعَانِ مَالًا اَعَدَّ اَللّٰهُ (ص ۷۶، ج ۶)

اور عقار میں ہے: بطل بیع ما لیس بمال کالعدم المفقوح۔

اور عقار میں بیعت سے ملکیت ثابت نہیں ہوتی ہے۔ اور عقار میں ہے: قد علمت ان الفاسد مباح للباطل، لان ما كان مشروطاً بأصله فقط، بمان مالیس بمشروع أصلاً، وأيضاً حکم الفاسد انه یبطل العتق بالقبض والباطل لا یبطله أصلاً۔

حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ یہاں شریعت میں فرماتے ہیں: جو چیز ملک میں نہ ہو اس کی بیعت باطل ہے۔ (ص ۸۳، ج ۱۱)

یہ دوسری جگہ آپ علیہ السلام کا حکم تحریر فرماتے ہوئے یہاں شریعت میں فرماتے ہیں: بیعت باطل کا حکم یہ ہے کہ بیعت پر اگر مشتری کا قبضہ بھی ہو جائے تب بھی مشتری اس کا مالک نہیں ہوگا اور مشتری کا وہ قبضہ قبضہ نکالت قرار پائے گا۔ (ص ۸۰، ج ۱۱)

خون کی قیمت دینا، لینا: خون کی قیمت دینا اور لینا دونوں حکم حدیث حرام غیث ہے۔ حدیث میں ہے:

نفس الدم غیث۔

اس لیے جو لوگ خون قہراً دیتے یا لیتے ہیں یہ سب مال غیث و حرام ہے، اس کی رقم کو بلا نیت ثواب فقرہ اوسا کہیں پر

صدق کرنا واجب ہے، اور ثواب کی امید رکھنا حکم فقہا کفر ہے۔ رد المحتار میں ہے:

لو كان البیت نصیباً لا یلزمه الترکاف، لان الکفر واجب التصدیق۔

مہر و اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ و مال حرام پر ثواب کی امید رکھنے پر حکم کفر فرماتے ہوئے دلائل کا ہر پیش کرتے ہیں۔

”علماء فرماتے ہیں جو حرام مال سے صدق کر کے اس پر ثواب کی امید رکھے، کافر ہو جائے۔ خلاصہ میں ہے: رجل

تصدق من الحرام و برحو الثواب بکفر، الخ۔ عالمگیری میں ہے: لو تصدق علی فقیر شیئاً من المال الحرام و

برحو الثواب بکفر۔ (فتاویٰ رضویہ نصف اول ص ۱۶۹، ج ۱۰)

لیکن افسردہ صوری صورت میں خون انسانی قیمت لینا جائز و درست ہے، جس طرح کہ فقہائے کرام نے اپنا حق یا دفع

علم کے لیے رشوت دینے کو جائز قرار دیا ہے۔ رد المحتار میں ہے: لا یأس بالرشوة إذا خالف علی ذنبہ۔

اس کے تحت شامی میں ہے: دفع المال للسلطان المجتر لدفع الظلم عن نفسه و ماله و لا استخراج حق له

لیس بر شوقہ یعنی فی حق المدافع، (ص ۲۷۲ ج ۵)

مگر لینے والے کے حق میں وہ رقم حرام ہی رہے گی، لیکن قیث خون لے کر رقم دینے پر کوئی گناہ نہیں ہوگا۔ جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ قدس سرہ نے ارشاد فرمایا ہے وفي الحديث كسب الحمام غيث و علوه بالثلبس بالنجاسات و قد ثبت ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم احتجم واعطى الحمام. (فتاویٰ رضویہ نصف اول ص ۲۲۵ ج ۱۰)

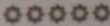
اس پیش کردہ حوالہ سے معلوم ہوا کہ قیث خون لینا ضرورت جائز ہونا چاہیے، جیسا کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے خون لکھوایا اور اس کی قیمت ادا فرمائی، لیکن بہر حال لینے والے کے حق میں وہ رقم غیث ہی رہے گی۔

بہہ کے لیے بھی دو شرائط و تقید ہیں جو قیث و شرا کے ہیں تو اسی پر قیاس کرتے ہوئے خون کا بہہ کرنا بھی عام حالات میں جائز نہیں، مگر ضرورت و اضطرار کی صورت میں مستثنیٰ ہیں کہ ایسی صورت میں بہہ بھی درست ہوگا۔ اس کی تائید شارح بخاری حضرت مفتی محمد شریف الحق صاحب قبلہ امجدی دامت برکاتہم العالیہ کے ایک فتوے سے بھی ہوتی ہے:

"انسان کے خون کی قیث، بہہ اور اس سے انتفاع ناجائز و گناہ ہے، جیسے عورت کے دودھ کی قیث و بہہ اور اس سے انتفاع ناجائز و گناہ ہے۔ ہاں اضطرر و ضرورت و اضطرار کی صورت میں مستثنیٰ ہیں۔ اگر کوئی ایسی ضرورت پیش آ جائے کہ خون نہ فراہم ہونے کی صورت میں کسی انسان کی جان خطرہ میں ہو اور بلاکت کا صحیح اندیشہ ہو تو یہ صورت ضرورت و اضطرار کی ہے۔ ایسے حال میں خون دینا بوجہ ضرورت جائز ہے۔" (رجسٹر الف (۲۰۷۵/۳) واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۳) خون دینا، بیچنا ضرورت و اضطرار کی حالت میں جائز ہے، اس کے علاوہ نہیں، جیسا کہ سابقہ دلائل سے ثابت ہوا۔ رہا بلڈ (خون) بینک میں جمع کرنا تو نہ یہاں ضرورت متحقق ہے اور نہ اضطرار، لہذا یہ جائز نہ ہوگا، ایک غلط کام کا ذخیرہ سمجھ کر کرنے کا گھم اور شدید ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

خلاصہ جوابات: (۱) اضطرار کی صورت میں جائز ہے۔ (۲) بشرطہ جائز ہے۔ (۳) جائز نہیں۔



از: ڈاکٹر محبت الحق قادری، دار الشفا گھوسی، منو

مقالہ - ۱۹

تقریباً ۳۰ سال سے انتقال دم کا طریقہ ایجاد ہوا۔ اس وقت سے اب تک بے شمار مریضوں کی جان بچائی جا چکی ہے، بے شمار مریضوں کا آپریشن ممکن ہوا، لاتعداد مریضوں کو بذریعہ انتقال خون شفا ہوئی، چوں کہ خون کسی مریض کو اسی وقت دیا جاتا ہے جب مریض کی حالت انتہائی نازک ہو اور سوائے خون چڑھانے کے کوئی چارہ کار نہ ہو۔

اس وقت کسی طبیب یا سرجن کے سامنے یہ مسئلہ نہیں ہوتا کہ مریض کو خون دینا جائز ہے یا نہیں، بلکہ یہ مسئلہ ہوتا ہے کہ مریض کی جان کس طرح بچائی جا سکے۔

احقر کو انتقال خون کے جواز یا عدم جواز پر بحث نہیں کرنی ہے، بلکہ فقہاء کے سامنے ان مسائل کو رکھنا ہے جو علاج و معالجہ کے دوران پیش آتے ہیں۔ باقی قرآن و احادیث، فقہاء، ائمہ مجتہدین کے براہین و دلائل کی کسوٹی پر آپ حضرات کو پرکھنا ہے، پھر اس کا فیصلہ جواز یا عدم جواز کی صورت میں پیش کرنا ہے۔

علم ادیان اور علم ابدان دونوں اہم علوم سے ہیں، چوں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، اس لیے انسان کے جسم کا ایک ادنیٰ حصہ بھی انتہائی شرف و منزلت کا حامل ہے اور خون کو تو اور ہی اہمیت حاصل ہے، جب کہ دوران خون پر سارا نظام قائم و دائم ہے۔

جسم کے کسی حصہ میں اگر ایک سوئی کے ٹوک کے برابر بھی دوران خون رک جائے تو وہ حصہ مردہ ہو جاتا ہے۔ اگر اس کا علاج نہ ہو تو وہ انسان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے۔ مثال کے طور پر وجع القلب کو لیجیے، کہ قلب خون کی سپلائی کا کام کرتا ہے، جب قلب سے خون نکلتا ہے تو سب سے پہلے حضرت دل خون لے لیتے ہیں، جب ان کا پیٹ بھرتا ہے تب یہ جسم کے دیگر حصوں کو خون دیتے ہیں یا سپلائی کرتے ہیں، اگر ان کی خوراک میں ذرا سا بھی خلل واقع ہو تو فوراً سپلائی کا نظام درہم برہم ہو جاتا ہے، قلب کے جس حصہ میں خون کی سپلائی میں رکاوٹ واقع ہوئی، وہ حصہ مردہ ہونا شروع ہو جاتا ہے، انسان کو درد و محسوس ہوتا ہے، اگر فوراً علاج نہ کیجئے تو انسان ہلاک ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قلب سے خون نکلنے کے بعد انتہائی طاقت سے دماغ کو جاتا ہے، دماغ کے کسی بھی معمولی حصہ میں خون کی سپلائی کم ہوئی یا رکی، وہ حصہ مایوف ہوتا ہے، مردہ ہونا شروع ہوتا ہے، آدنی کو سر میں درد یا پھکرتا ہے، پھر کسی حصہ پر فانی ہوتا ہے یا رگ پھٹ جاتی ہے، علاج نہیں ہوا تو آدنی ہلاک ہو جاتا ہے۔

آپ حضرات ذرا غور فرمائیں کہ جب جسم کے ادنیٰ حصہ میں معمولی سی خون کی کمی کا واقع ہونا انسان کی ہلاکت کا سبب بنتا ہے، اگر وہی خون انسان کے پورے جسم میں ضرورت سے کم ہو جائے، کسی مرض کی وجہ سے، خواہ کسی حادثہ کی وجہ سے تو جسم کا سارا نظام کتنا درہم برہم ہوگا اور انجام کار انسان کی ہلاکت ہے۔

مقدار خون: ۳۰، یا ۳۵ سال کے صحت مند آدمی کو ۱۸-۱۶، ۱۶-۱۳ کیونگیٹو رہتا ہے اس کو ناپ کر کے ہی خون کی کمی بیشی معلوم کی جاتی ہے۔ انسان کو خواہ حادثاتی یا کسی مرض کی وجہ سے ایک تہائی کی ہوئی تو اس کا انتقال خون ضروری ہو گیا، اگر خون نہیں دیا گیا مریض ہلاک ہو جائے گا۔ اسی وقت طیب انتقال خون کی اجازت دیتا ہے جب ضرورت شدید ہو، اس کے بغیر چارہ کار نہ ہو۔

انتقال خون کے وقت طیب وہ سارے شرائط و لوازمات پورے کر لیتا ہے جس سے انتقال خون کی وجہ سے مریض ہلاک نہ ہو یا مریض کو دوسری کوئی بیماری لاحق نہ ہو۔

حفظ ما تقدم کی تدابیر

- (۱) پہلے Blood Group دیکھا جائے۔
- (۲) مریض کی صحت کی جانچ کر لی جائے کہ خون دینے والا ایسے مرض میں مبتلا تو نہیں کہ بذریعہ خون مرض منتقل ہو جائے۔
- (۳) خون کتنا ضروری ہے، ضرورت سے زائد نہیں چڑھایا جاتا ہے۔
- (۴) دونوں کا گروپ مل جانے کے بعد دونوں کے خون کو ملا یا جاتا ہے، کہ ملانے سے کوئی خلاف رد عمل تو نہیں ہوا، اگر خون ملانے کے بعد کوئی خلاف رد عمل واقع ہوا تو بھی اجازت نہیں دی جاتی۔

(۵) خون کی قربت دار کا ہوگا مغربی رشتہ کا ہو تو اسے اولیت دی جاتی ہے۔

(۶) خون ماہر طبیب کی نگرانی میں چھلایا جاتا ہے کہ کسی روغن کے تھپہ میں مغربی تدارک کر لیا جائے۔

خون کی کمی سے کتنی دشوار میں پیش ہوتی ہیں - حادثاتی طور پر خون کی کمی وجہ سے ہے ہوتی ہوگی تو خون نہیں دیا گیا تو مریض کی موت یقینی تھا کیا تو زندگی گزارا موت سے بچ رہا ہوگا - اہام کا روست ہی ہے۔

(۲) اگر کسی مریض کی وجہ سے خون کم ہو تو مریض مریض سے مدد ملت نہیں کر سکتا مریض غالب ہوگا - اہام کا روست۔

(۳) وہاں بھی اسی وقت کام کرتی ہیں جب مریض کے جسم میں خون کی مقدار پوری ہو - کی خون میں بسا وقت

نقصان کر جاتی ہیں۔

(۴) دواؤں کی وجہ سے دوران علاج خون کی کمی ہو جاتی ہے تو اس صورت میں ہڈیوں اور خون کی کمی دور کی جاتی

ہے۔ اگر خون کی کمی دور ہوگی تو ٹھیک ہے ورنہ خون چھلایا جاتا ہے۔

(۵) اگر مریض کو زخم شدہ ہے وہ خون کی کمی سے متاثر نہ ہوگا بلکہ اس بات کا شعور رہتا ہے کہ جسم کا زخم زخم میں

کھل جائے - اگر زخم کا زخم چھل گیا تو مریض کو بچانا مشکل ہوتا ہے - پھر انتقال دم ضروری ہوتا ہے۔

(۶) مریض معمولات کے مطابق کام نہیں کر سکتا یا ٹھک جائے گا تو وہ بالکل ہی کام کے لائق نہیں رہ جاتا۔

(۷) بہت سے آپریشن نہیں کیے جاسکتے - بھی پوری مقدار خون جسم میں موجود ہوتے ہوئے اس بات کا شعور رہتا

ہے کہ دوران آپریشن خون زیادہ گر جائے گا تو مطلقاً مقدم کے طور پر انتقال دم کیا جاتا ہے۔

اسی طرح اور بھی بہت سی چیزیں ہیں قلب خون کی وجہ سے ہوتی ہیں مریض کی وجہ سے سارا نظام دم بدم رہتا ہے۔

بعض حالات میں مشورہ سلطان دواؤں میں پورے خون کو ضائع کیا جاتا ہے - دوسری طرف سے انتقال خون کیا جاتا ہے۔

بہر حال کب اور کس کو کتنا خون دیا جائے اور کس سے کتنا خون لیا جائے اس کو ماہر اطفال یا سرجن ہی کرتے ہیں اور

دلوں کی ہر طرح سے جانچ کر کے زندگی کی مطلق ہمت کے لیے پوری احتیاطی تدبیر کرتے ہیں۔

انتقال دم بوقت انقطاع اور شدہ ضرورت میں کیا جاتا ہے اور انسانی مقدار میں دیا جاتا ہے - جتنی ضرورت ہے - کیوں

کہ انہو دینے میں نقصانات بھی ہیں تو خون اسام ہے مگر اس کا استعمال شدہ ضرورت کے وقت ہے۔

الضرورت نسیج المحظورات کے زمرے میں آتا ہے لہذا انتقال دم ہرگز ہونا چاہیے۔

شرعی اور طبی ضروریات کو ملحوظ خاطر رکھتے ہوئے چند مشورے پیش ہیں مگر مناسب ہوتو قبول کریں۔

(۱) مسلمان اپنے خون کو فروخت نہ کریں - عطیہ دیں تاکہ جاہل مسلمان خون کو تہات و حکم پروری کا ذریعہ نہ بنائیں۔

(۲) وہ مسلمان جو اپنے خون کا عطیہ دنا چاہتے ہیں BLOOD BANK میں اس میں منع ذکر کریں - بلکہ اپنا نام

یہ BLOOD BANK میں نوٹ کروائیں اور جب بھی ضرورت ہو طلب کرنے پر فائدہ دیک جائے کہ خون دے دیں - اس لیے

کہ انہو میں منع کرنے میں اگر ہنگامی ضرورت پڑ گئی تو خون استعمال ہوگا - ورنہ وہ ضائع ہو جائے گا - مشین کی فراہمی کی وجہ سے بھی

بہر ضرورت گزرنے سے بھی دوسرے BLOOD BANK میں خون جمع ہوگا تو اس کی بلا ضرورت تہات بھی ہو سکتی ہے۔

(۳) منہ یں مسلمان BLOOD BANK قائم کریں تاکہ مسلمانوں کے خون کی خرید و فروخت نہ ہو سکے۔

انسانی خون سے علاج کے متعلق چند تشفیغ طلب امور

- ① بطور دوا استعمال کرنے میں انسان کے جز مائع، غیر مائع کے درمیان کوئی فرق ہے یا دونوں کا حکم یکساں ہے؟
 - ② انسانی خون کا استعمال صرف "ضرورت شرعیہ" کے تحقق کے وقت جائز ہے یا اس میں حاجت شرعیہ بھی مؤثر ہے؟
 - ③ انسانی مصلوٰہ کا استعمال بوقت اضطرار بھی جائز نہیں تو کیا دوا و علاج کے لیے (گوکہ ضرورت و حاجت تحقیق ہو) انسانی خون کے استعمال کی اہالت دی جاسکتی ہے؟
 - ④ سوال نامہ میں درج حالات کے تناظر میں انسانی خون چھانا انسانی حکمِ کریم کے منافی ہے یا نہیں؟
 - ⑤ "تداویٰ بالحرام میں" طریبِ مسلم، عادل کی قید کیسی ہے۔ کیا فی زمانہ اس قید کے فقدان سے "تداویٰ بالحرام" پر کوئی حتمی اثر پڑے گا؟
- ان امور کے جوابات متعدد علمائے کرام نے تحریر فرمائے، انھیں "تقیحی مقالہ پار اول" کا عنوان دیا گیا ہے، بعد میں دیگر علمائے صرف سوالِ نمبر ۵ کا تحقیقی جواب لکھا جائے "تقیحی مقالہ پار دوم" سے موسوم کیا گیا ہے۔ (مرحب)

تنقیحی مقالات - بار اول

تنقیحی مقالہ - ۱

از محمد حکام الدین رضوی مصباحی، استاذ و مفتی جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب (۱)۔ انسانی خون اور اعضا کھے درمیان فرق انسان کے خون اور عضو کے درمیان دو طرح سے فرق پایا جاتا ہے

ایک کھلا فرق یہ ہے کہ خون ہر آن پیدا ہوتا رہتا ہے مگر کوئی عضو انسانی کٹ کر جدا ہو جائے تو وہ دوبارہ نہیں پیدا ہوتا بلکہ وہ ہے کرا کر بدن کا کوئی عضو مثلاً آنکھ، کان، گردہ، وغیرہ کٹ کر جدا ہو جائے تو اس کی جگہ دیکھتی دوسرا عضو نہیں پیدا ہوتا ہوا اس کا متبادل ہو سکے، اس طرح انسان اپنے عضو سے زندگی بھر کے لیے محروم ہو جاتا ہے۔

مگر خون بدن سے نکل جائے تو اس کی جگہ تازہ خون پیدا ہوتا شروع ہو جاتا ہے اور چند ہی لمحوں میں منافع شدہ خون کی جگہ نئی ہو جاتی ہے اس کے لیے غذا اسی اور دوا اسی کا تعاون بھی حاصل ہوتا ہے طلبِ برائی میں یا بھی اور بھڑکی اس کی مشہور دوائیں ہیں۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ خون بدن کے ان اجزاء سے جو ضرورت کے وقت مباح ہو جاتے ہیں، جیسا کہ قرآن حکیم میں ہے: **إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْبَيْتَةِ وَمَا أُعْطِيَ بِهِ يُغْفِرُ لِمَن يَتَذَكَّرُ** (غیر نافع ولا ضار)

ترجمہ: اللہ نے تم پر یہی حرام کیے ہیں اور دار اور خون اور سور کا گوشت اور وہ جانور جو غیر خدا کا نام لے کر ذبح کیا گیا تو جو مضر و ناچار ہو نہ یوں کہ خواہش سے کھائے اور نہ یوں کہ ضرورت سے آگے بڑھے تو اس پر گناہ نہیں۔ (آیت ۱۷۳-۱۷۴ سورہ بقرہ)

نیز اس پر چاروں مکاتب فقہ کے جہ و کاروں کا اجماع ہے اور فقہ حنفی کے ایک ترجمان حضرت علامہ قزلباشی رحمۃ اللہ علیہ نے شرح جامع صغیر میں تہذیب کے حوالے سے یہ انکشاف فرمایا ہے کہ چاروں ضرورت کی بنا پر خون اور بیضاب و ناچار ہونا جائز ہے۔ (غزلباشی و لمبعا شرح الاشیاء و الظاہر ص ۱۰۸ قاعدہ خمسہ ابن اول)

اور پینے کے سوا کسی اور طور پر خون سے اتفاق بوقت حاجت بھی جائز ہے۔ اس کے برخلاف مضمون انسانی سے اتفاق ضرورت اور اضطرار کے مواقع میں بھی جائز نہیں، جیسا کہ بدائع الصنائع کتاب الاکرام، نیز دوسری کتب فقہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

حکمدہ انسان کے جن اجزاء سے اتفاق بوجہ ضرورت جائز ہے، وہ یہ ہیں۔ **خودہ** اس کا ہر اذن و کتاب و دست میں مصرع ہے۔ **خون**۔ **بیضاب**، جیسا کہ شرح جامع صغیر و فیروہ میں اس کی صراحت ہے۔ **معدہ** تولید اسل انسانی کی ہذا کی ضرورت کے پیش نظر عورت کے دم میں اسے غسل کرنے کی اجازت ہے اور یہ بھی مخصوص ہے اور تحرک کے لیے حضور نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے لعاب دھن ہسینہ دم، بگہ بول و ہواڑ سے اتفاق بھی جائز ہے۔

اجزاء ۲ خون چیز ہائے کسی اجازت بوجہ ضرورت یا حاجت؟

اس پر تو اتفاق ہے کہ خون چھنا، کھانا حرام قطعی ہے، اور شاذ داری ہے نقل لا یجذب فی منا لوجہ یمن یمن شتر منا علی مطابق لفقہنا الا ان یلکون سبباً لکون ذکا شفقو شفا۔ (۱۷۵: العام: ۶)

حرام قطعی۔ "فرض" کا مقابل ہے، اس لیے یہاں حاجت محض ضرورت و اضطرار کی بنا پر ہوگی، یعنی ضرورت شریعہ قطع ہوگی تو خون چھنا، کھانا، مباح ہوگا اور شامل حرمت پر قرار دے گا، جیسا کہ اسی آیت کریمہ کے اخیر کا یہ کھانا شامل ہے غرض اسطر "غیر مباح ولا غایہ فانی و لک لفقو ز جنتہ" (۱۷۵: العام: ۶)

لیکن کھانے پینے کے سوا بدن انسانی میں خون سے اتفاق کی دوسری صورت مثلاً خون کی رگوں میں رگوں کی سی راہ سے خون پہنچانا حرام قطعی نہیں کہ اس کی حرمت دلیل قطعی سے کہیں ثابت نہیں بلکہ اس کا ثبوت دلیل قطعی سے ہے اور وہ ہے "حرمت طعم" پر قیاس کہ "طعم" بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا اتفاق ہے اور خون چھنا بھی بدن انسانی میں ایک طرح کا اتفاق ہے اس لیے یہ مکروہ تحریمی ہونا چاہیے۔

بلکہ دیگر یوں کہتا چاہیے کہ جس سے حرمت کا ثبوت "اتفاق عام" کے لیے نہیں بلکہ اتفاق خاص یعنی "نہل و شرب" کے لیے ہے، لہذا اتفاق عام حرام قطعی نہ ہوگا، اور قیاس کا وہ حصہ کے مساوی ہو جائے گا تو اس کا وہ حصہ حرام قطعی کے درجے سے نچا ہونا چاہیے اور وہ ہے "مکروہ تحریمی"۔

حریم و مباحات کے لیے عرض ہے کہ قیاس کا وہ حصہ زیادہ سے زیادہ غیر واحد کے مساوی ہے اور مکروہ تحریمی و واجب کا مقابل ہے تو جیسے کوئی نہ کوئی فرض ہے کہ اس کا ثبوت نص قطعی "واذ لفقو و انشلقو" سے ہے اور تعدیل ارکان واجب ہے کہ اس کا ثبوت غیر واحد "مسئل فأنک لہم فضل" سے ہے، لہذا ایک طرح سے خون چھنا، کھانا حرام قطعی ہے کہ اس کا ثبوت نص

قطعی سے ہے اور اس کے سوا خون سے دوسری طرح کا افطار مکروہ تحریمی ہے کہ اس کا ثبوت قیاس سے ہے۔ مگر یہ قیاس درالحکمہ المعروف کا نہیں کہ یہ اس کا اہل نہیں، بلکہ مقصود یہ بتانا ہے کہ انسانی خون مریش کی رگ میں چڑھانا بالافتاح ناجائز ہے اور کتاب اللہ و سنت رسول اللہ بلکہ کتب مذہب میں بھی اس کی صراحت نہیں تو اب اس کے عدم جواز کی وجہ قیاس ہی ہو سکتی ہے۔
دلائل چار ہیں: کتاب اللہ، مسجد رسول اللہ، اجماع امت، قیاس۔ کتاب و سنت میں صراحت نہیں اور اجماع کی بنیاد کسی مستند شرعی (دلیل شرعی) پر ہوتی ہے اس طرح وہ دلیل قیاس ہی بنتی ہے۔

اس افطار کی غیر شراب کا مسئلہ ہے کہ اس کا چہا حرام قطعی ہے مگر پیچے کے سوا کسی اور طریقے سے اس سے افطار مکروہ تحریمی ہے۔ حالانکہ شراب دونوں ہی صورتوں میں نہیں لیکن اور حرام لعیہ ہے۔ یہاں ہی پانچ کو عورت کا دودھ پینا حرام ہے مگر اسے ناک میں علاج کے لیے چڑھانا صرف مکروہ ہے۔ حالانکہ دونوں جگہ دودھ جزا انسانی ہے اور اس سے افطار تحریم انسانی کے متعلق ہے۔ اب اس کے ثوابہ ملاحظہ کیجیے:

چاہے میں ہے تو مکروہ الاحتقان بالخمر و افطارها فی الاحلیل، لآلہ الانتفاع بالخمر و لا یجب المحذ لعدم الشراب وهو السب (المحذ)، اے۔ (ص ۵۰۰، ج ۱، کتاب الاشریہ)

تو ای لا فاضی خاں میں ہے: و مکروہ الاحتقان والاكتحال بالخمر، وكذا الإفطار فی الاحلیل، و ان یجعل السعوط، فالعاصل ان لا یتفع بالخمر اے۔ (خانیہ ص ۶۷۳، ج ۱، کتاب الاشریہ)

نیز ای خانیہ میں ہے: و مکروہ للمرأة أن تمسح بخمر، لأن الانتفاع بالخمر حرام یصحیح الوجوه اے۔ (ص ۶۷۲، ج ۱، کتاب الاشریہ)

تجیین الفتاویٰ میں ہے: و مکروہ الاحتقان بالخمر و افطارها فی الاحلیل، لآلہ انتفاع بالخمر و لا یجب المحذ لعدم الشراب وهو السب اے۔ (تیس ص ۴۹، ج ۵، کتاب الاشریہ)

فتاویٰ حاشیہ تجیین میں ہے: قال أبو حنیفہ: أکره ردی الخمر أن تمسح به المرأة اے۔ خلاصہ جلالی اے۔ (ص ۴۹، ج ۵، اشریہ)

محمد کراچی میں ہے: و مکروہ الاحتقان بالخمر و افطارها فی الاحلیل، لآلہ انتفاع بالخمر و لا یجب المحذ لعدم الشراب وهو السب اے۔ (تکمیلہ بحر ص ۲۴۹، ج ۸)

ان مہارات سے یہ مایاں ہوتا ہے کہ شراب پینا مکروہ قطعی ہے، لیکن اس کی اور ذریعہ تہ دن میں اس سے افطار حلال، لکن اصل میں نیکانہ سرمہ کے طور پر لگانا، ہال میں کھٹکا کرنے کے لیے لگانا، ناک میں چڑھانا، حرام قطعی نہیں، محض مکروہ ہے، یہی حکم شراب کی چھٹ کا بھی ہے۔ یہاں کراہت سے مراد کراہت تحریم ہے، چنانچہ شرح وقایہ میں ہے:

"و مکروہ شرب فردی الخمر، و الامتناع به، المراد بالکراہۃ "الحرمة" لأن فیہ جزا الخمر، و لا آلہ ذکر لفظ الکراہۃ لا الحرمة لعدم النص القاطع فیہ اے۔" (شرح الوقایہ ص ۳۴۶، ج ۱)

قرآن حکیم میں ہے: و خرم علیکم صیدکم ما ذلکمتم حرما، اور تم قطعی کا افکار حرام کیا گیا جب تک تم حرام میں رہو۔ (۹۶/۵)

اس میں "میں صید پر" (قطعی کا افکار) کی طرف حرمت کی اضافت ہے، اس کے باوجود درج ذیل صورت میں اس

سے حرم کا انتفاع صرف مکروہ ہے، ہدایہ باب الحج القاسد میں ہے:

"قَالَ أَمْرُ الْمُسْلِمِ نَصْرَانِيًّا بَيْعَ خَمْرٍ أَوْ بَيْعُهَا فَعَلَّ ذَلِكَ حِلًّا عِنْدَ أُمِّي حَنِيفَةَ وَقَالَا: لَا يَجُوزُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَ عَلَى هَذَا (الْعَلْفَانِ) أَنْ يَكُونَ الشُّخْرُومَ لِحُرْمَةِ بَيْعِ حَبِيدِهِ..... وَلَا أُمِّي حَنِيفَةَ: أَنَّ الْعَلْفَانِ هُوَ أَنْ يَكُونَ بِأَعْلَانِهِ وَوَلَا يَتَّهِى وَتَقَالُ الْمُنْكَاتُ إِلَى الْأَمْرِ أَمْرٌ حَكَمِيٌّ فَلَا يَسْتَعِبُّ سَبَبُ الْإِسْلَامِ (وَلَا الْإِحْرَامُ - ن - ۱۰۰) اھ۔" (ص ۱۶، ۱۳، ج ۳ اندر مختار ورد المختار ص ۵۹۶-۵۹۷ ج ۳)

الہذا فتاویٰ اندھیہ میں شراب سے الطاق کو حرام نہ جانے لکھا ہے، مہارت ہے:

● وبمحرم الانتفاع بها للتدای وغیرہ اھ۔ (ص ۱۳۹، ج ۶، کتاب الأشریہ)

● والخمر عالم تصیر حلالاً لا يجوز الانتفاع بها، ولا يحتل بها، ولا يقطر في الإحتليل، كذا في المحيط اھ۔ (ص ۱۳۹، ج ۶، کتاب الأشریہ)

اس کی وجہ یہ ہے کہ مکروہ قریب حرام ہوتی ہے اس لیے کبھی کبھی اس پر حرام کا اطلاق بھی کر دیا جاتا ہے مگر یہاں یہی حال لا يجوز کا بھی ہے جیسا کہ فرائعین کی یہ تقریر اس پر بخوبی روشنی ڈالتی ہے۔ علامہ سید احمد حموی رحمۃ اللہ علیہ الشاہ (ص ۵۵۸) کے قول: "ولا يجوز التحل بطريق فيه للمعروف، إلا لعلمی کے تحت فرماتے ہیں:

"وعدم الجواز صانق بالمعروف، وبالنكر لعدة لعمري، وقد صرح في منية العقبى بالنكر لعدة، حيث قال لا يتر في المسجد، ويحلله طريقاً، فإن كان يحل لا يكره، انتهى. (غمر العيون والصار شرح الأشریہ والنظر ص ۵۵۸، هي أحكم المسجد من الفن الثالث في الجمع والفرق) اور حرام سے مراد کہاں مکروہ قریبی ہے اور کہاں حرام قطعی، اس کی پہچان کا طریقہ ہے کہ ممانعت کی دلیل نص قطعی ہو تو وہاں حرام سے مراد حرام قطعی ہے یہاں تک کہ اگر اس کی تعبیر کہ احست سے کی گئی ہو تو بھی وہ حرمت قطعی پر ہی مبنی ہوگی۔ اور اگر ممانعت کی دلیل نص قطعی نہ ہو، بلکہ غیر واضح یا قیاس ہو تو وہاں حرام سے مراد حرام قطعی ہوگا جس کو عام طور پر مکروہ یا مکروہ قریبی سے تعبیر کیا جاتا ہے اور گاہ و گاہ حرام قطعی کی تعبیر بھی ملتی ہے۔ شرح وقایہ کی درج بالا مہارت "ذاکر لفظ النكر لعدة، لا الحرمة، لعدم النص القاطع فيه" سے یہ وضاحت مستعار ہے۔

ان تعلیقات سے یہ امر بخوبی مایاں ہو کر سامنے آ گیا کہ شراب حرام قطعی ہے، مگر کھانے، پینے کے سوا اس سے دوسرے طور پر الطاق صرف مکروہ قریبی ہے واجب اور فرمایا ہے۔

مکروہ قریبی واجب کا مقابل ہے اور حرام فرض کا مقابل ہے اور اہل حضرت علیہ الرحمۃ والرضوان نے فتاویٰ رضویہ جلد اول ص ۱۵۹، ۱۵۸ میں یہ صراحت فرمائی ہے کہ فرض ضرورت کے درجہ میں ہے اور واجب و ملت مؤکدہ حاجت کے درجہ میں۔

اس سے معلوم ہوا کہ حرام کی حاجت کے لیے ضرورت کا تحقق درکار ہے مگر مکروہ قریبی کی حاجت کے لیے حاجت کا تحقق بھی کافی ہوگا۔ اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ امام اہل حضرت علامہ حسن الدین سرحدی رحمۃ اللہ علیہ نے عورت کے لئے سے انتفاع حاجت کی وجہ سے جائز قرار دیا۔ جب کہ اس کو پینے کے لیے ضرورت شرعیہ کو لازمی گردانا، چنانچہ وہ الہی مصلحت سے انکار کرنا صحیح نہیں فرماتے ہیں۔

"ولا یأسی بان یستعطف الزجل بین المرأة و بشرہ للولاء لانه موضع الحاجة والضرورة له".
(مستوسط سرخسی ص ۱۶۶، ج ۱۵، باب اجارۃ العظم)

اس عبارت میں لفظ "شراب" کے مقابل عبارت "شراب" کے مقابل ضرورت کو ذکر فرمایا جس سے یہ امر بھی طرح واضح ہو گیا کہ شراب (پینے) کے لیے تو ضرورت کا تحقق ضروری ہے مگر سقوط (ناک) میں عورت کا خون چڑھانے کے لیے عبارت کا تحقق بھی کافی ہے۔

بہی شواہد ہیں جن کی بنا پر یہ ہے کہ ماہر گول میں خون چڑھانا بہت عبارت بھی جائز قرار دیتا ہے اور توفیقہ تعالیٰ و توقیعہ اس پر کھن ہے کہ جگہ ۱۱۔

الجواب [۳] لہذا ۲۰۱۱ء کے جوابات سے اس شخص کا جواب چارے طور سے ملایا گیا ہو کہ یہ سامنے آتا ہے کہ عضو انسانی اور خون انسانی میں وہ طرح سے فرق پایا جاتا ہے لہذا دونوں کا حکم الگ الگ ہو گا۔

زندہ انسان کے عضو سے الطحاح عبارت ضرورت کسی بھی حال میں جائز نہیں مگر خون سے الطحاح دونوں حالتوں میں جائز ہے جیسا کہ تفصیل سے بیان ہوا۔

الجواب [۴] انسان کے خون سے الطحاح بلا حیدہ تحریم انسانی کے معنی میں عمل ہے مگر یہ عمل بوقت عبارت ضرورت کامل اہمیت ہے جیسا کہ واضح کیا جا چکا۔

الجواب [۵] طبیب کے لیے اسلام و ظاہری دینداری کی شرط:

"مطلق" تہ اوی بالحرام کے جواب کے لیے دو شرطوں میں سے ایک کا پایا جانا ضروری ہے۔

● یا تو ضرب حلاق "مسلم دین دار ہو۔ یعنی اس کا نقش ظاہر نہ ہو۔

● یا اگر یہ شاہد ہو کہ حرام سے الطحاح ناگزیر ہے جیسے بچوں کی پردوش کے لیے عورت کا خون۔

لیکن تہ اوی بالحرام کی وہ مخصوص صورت جو ہمارے زیر بحث ہے یعنی "خون چڑھانا" اس کے لیے آج کے زمانے میں اسلام و عدالت (فقہی) شرط نہیں ہونا چاہیے، وہ یہ ہے کہ خون چڑھانے سے پہلے ڈاکٹر مرئیض کی مختلف کیفیات کا مختلف طریقے سے جائزہ لیتے ہیں ان کے جائزہ میں بطور خاص یہ امور شامل ہوتے ہیں۔

[الف] اور مرئیض کی ظاہری علامات کا جائزہ لیتے ہیں کہ اس کے جسم میں خون کی کمی سے تھکاؤ، بیلا پن، بچاؤ اس کی شدت، فحش و غیرہ پائی جا رہی ہے یا نہیں۔

[ب] جدید طبی آلات کے ذریعہ نبض کی رفتار، دوران خون (بلڈ پریشر) کی رفتار، بیٹا پ اور سی وی پی (C.V.P) کی مقدار کا بھی طرح جائزہ لیتے ہیں۔

[ج] مقدار خون کی کمی کا ایک مقررہ انداز سے تعین کرتے ہیں۔ یہ تعین امور و بیانات کے باب سے نہیں۔

[د] پھر ان تعین امور کو سامنے رکھ کر وہ اس بات پر بھی غور کرتے ہیں کہ مرئیض کی جان یا عضو کی حفاظت کے لیے یا اس کو مالی و انسانی اذیت سے بچانے کے لیے یا اس کے خیال کے تحفظ کے لیے خون چڑھانا ضروری ہے یا نہیں مگر وہ اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ ضروری ہے تو خون چڑھاتے ہیں، ورنہ وہ اس کا شعور نہیں دیتے۔ یہ جواب بیانات سے غلط نہ کہتا ہے۔

مرکز اکثر ہونے کا علاج و مشورہ ان مخصوص حالات میں خون چڑھانے کا ہوتا ہے وہ یہ نہیں کہتے کہ تمہارے لیے خون چڑھانا حلال ہے۔ اس لیے یہ چیز بھی دیانات مقصودہ کے باب سے نہ ہوا، بلکہ ضمناً دیانات کے باب سے ہوا، اور کافر کی بات ایسے امر میں مقبول ہے۔

ہم مزید وضاحت کے لیے ان امور کا ایک چارٹ کچھ ضروری تفصیلات کے ساتھ پیش کرتے ہیں جو محبت مکرم جناب ڈاکٹر محمد زبیر صدیقی (مرید حضرت شارح بخاری دام ظلہ العالی) کے فراہم کردہ ہیں۔

خون ضائع ہونے کے سبب مریض کی مختلف کیفیات کا چارٹ

خون کی کمی کی مقدار	آلات کے ذریعہ پائی گئی علامت	ظاہری علامت
۷۰۰ ملی لیٹر سے کم، یعنی ۱۵% سے کم۔	نبض کی رفتار : ۷۰ سے ۸۰ بلڈ پریشر : ۱۲۰ سی، وی، پی : ۱۰ سے ۱۵ پیشاب کی مقدار : ۴۰ سے ۵۰ ملی لیٹر فی گھنٹہ	(۱) مریض ٹھیک ہے، کوئی گھبراہٹ یا تھکاؤ نہیں ہے۔ کوئی گھبراہٹ یا تھکاؤ
ایک سے دو لیٹر، یعنی ۲۰% سے ۳۹%۔	نبض کی رفتار : ۹۰ سے ۱۰۰ بلڈ پریشر : ۹۰ سے ۱۰۰ سی، وی، پی : ۵۰ سے ۵۵ پیشاب کی مقدار : ۳۰ سے ۴۰ ملی لیٹر فی گھنٹہ سے کم	(۲) ہلکا تھکاؤ، بے چینی، بیلا چن، بدن حفظہ ہو جانا، پیسہ، پیاس، کمرے سے ہونے پر اس طرح بے ہوشی ظاہری ہونا کہ گر جائے۔
۲ سے ۳ لیٹر یعنی ۳۰% سے ۷۰%۔	نبض کی رفتار : ۱۳۰ یا اس سے بھی زیادہ بلڈ پریشر : ۷۰ سی، وی، پی : صفر سے ۵ درجہ نیچے (۵-) پیشاب کی مقدار : کچھ نہیں، بالکل صفر	(۳) بہت زیادہ تھکاؤ، ہوش و حواس میں اختلال، شدید غصہ یعنی تیز اور گہری سانس پانا، ہاتھ، پیچ کا رت کی مانند نظر آنا ہو جانا، تیز پورے بدن کا ٹھنڈا ہونا، بہت زیادہ پیاس۔

مریض تندرست و جوان ہو تو یہی صورت میں خون چڑھانے کی حاجت نہیں ہے۔ دوسری صورت میں حاجت پیش آ سکتی ہے جس کا فیصلہ ڈاکٹر مریض کی حالت اور طبی سہولیات کی فراہمی کے پیش نظر کرتا ہے، مثلاً یہ کیفیت آپریشن کے بعد پیدا ہو تو خون چڑھانے کی حاجت عموماً نہیں پیش آتی، لیکن یہ حالت اگر ایکسیڈنٹ کے باعث پیدا ہوئی ہو جس میں خون ضائع ہو رہا ہو تو یہاں خون چڑھانے کی حاجت پیش آ سکتی ہے۔

ایسے علاقے جہاں طبی سہولیات مثلاً سانس اور حرکت قلب کو جاری رکھنے کی مشین، خون کی کیڈیاوی جانچی کی مشین،

آکسیجن سلینڈر نہ فراہم ہو تو وہاں بھی حاجت خوش آسکتی ہے اور جہاں یہ سیکیلیات فراہم ہوں، وہاں خون چڑھانے کا فیصلہ ملتوی رکھا جاسکتا ہے۔ اور تیسری پوزیشن میں خون چڑھانا ضروری ہوتا ہے، ورنہ مریض فوت ہو جائے گا۔

خون کی کمی اور آپریشن

خون کی کمی کبھی رفتہ رفتہ لمبے وقفے میں ہوتی ہے اور کبھی یک یک ہو جاتی ہے۔

● اگر خون کی کمی بتدریج لمبے وقفے میں ہوئی اور یہ ہوگلو بین ۱۰ اگر ارام پر سنٹ سے کم ہے، دل کی قوت اچھی ہے تو آپریشن کریں گے اور خون چڑھانے کا فیصلہ ملتوی رکھیں گے۔

● خون کی کمی تو بتدریج لمبے عرصے میں ہوئی مگر یہ ہوگلو بین ۱۰ اگر ارام پر سنٹ سے کم ہے اور دل کی قوت بھی کمزور پڑ چکی ہے یعنی ہارٹ فلور (Heart Failure) کی علامت ظاہر ہونے لگی یا خون کی کمی کی علامت، جیسے جیر میں سوجن وغیرہ ظاہر ہونے لگی۔

یہاں یہ خطرہ ہوتا ہے کہ آپریشن کے دوران خون ضائع ہونے سے مریض کی حالت کنٹرول سے باہر ہو جائے گی اور وہ دم توڑ سکتا ہے۔ اس لیے اس صورت میں ڈاکٹر کبھی پہلے خون چڑھا کر آپریشن کرتا ہے اور کبھی احتیاطاً خون اٹھوا کر رکھ لیتا ہے کہ جیسے ہی حالت بگڑنی شروع ہو خون چڑھا دیا جائے۔

● خون کی کمی فورا پش آئی ہو مثلاً ایک سیڈنٹ میں خون ضائع ہوا ہو۔ اگر اس کو آپریشن کی ضرورت ہے مگر آپریشن کو ٹالا جاسکتا ہے، تو دواؤں کے ذریعہ خون کی مقدار بڑھائی جاتی ہے۔ اور اگر آپریشن کو ٹالنا نہ جاسکے تو خون چڑھا کر آپریشن کیا جائے گا اور اگر پہلے نہ چڑھایا جائے تو جان کا خطرہ پیش آسکتا ہے۔

اس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ خون چڑھانے کے سلسلے میں کس قدر احتیاط کی جاتی ہے۔

خون کی کمی لمبے عرصے میں ہوئی یا اچانک ہوئی؟ دل کی قوت کیسی ہے؟ یہ ہوگلو بین کتنے پر سنٹ کم ہے؟ خون کی کمی دواؤں سے پوری ہو سکتی ہے یا نہیں؟ آپریشن فورا ضروری ہے یا ٹالا جاسکتا ہے؟ یہ سب امور احتیاط کی واضح دلیل ہیں۔

بہتے ہوئے خون کی مقدار کا اندازہ

● ٹکلا ہوا خون جم کر ایک مٹھی کی مقدار ہو، اس کا اندازہ ۵۰۰ ملی لیٹر ہے۔

● گھٹنے کے نیچے کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۵۰۰ سے ۱۵۰۰ ملی لیٹر خون نکلتا ہے۔

● ران کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۵۰۰ سے ۲۰۰۰ ملی لیٹر تک خون نکلتا ہے۔

● کمر کی ہڈی کا فریکچر، اس میں ۱۵۰۰ سے ۲۵۰۰ ملی لیٹر تک خون نکلتا ہے۔

کچھ خون ادھر ادھر ضائع ہو جاتا ہے اس کے لیے ۵۰۰ اضافی خون کی مقدار میں ضرب دے کر حاصل ضرب کو "خون

کی کمی مقدار" مانا جاتا ہے۔

درج بالا چارٹ اور اس کی تفصیلات سے دو باتیں بہت واضح ہو کر یہ سامنے آئیں کہ خون چڑھانے میں کافی احتیاط ملحوظ رکھی جاتا ہے اور یہ امور دانیات کے باب سے نہیں، اس لیے اس میں ڈاکٹر کی رپورٹ اور اس کی تشخیص قابل قبول ولائیں اعتماد ہوگی، گوڈا کٹر فاسق ہو یا غیر مسلم۔

البتہ جز "د" کا تعلق ضرور باب دیانات سے ہے کیوں کہ خون جو ایک ناپاک و حرام چیز ہے اس کے بارے میں ایک ڈاکٹر یہ فیصلہ سناتا ہے کہ خون چھانا ضروری ہے تو یہ گویا اس بات کی خبر ہے کہ مریض کے حق میں خون پاک ہے اور اس سے احتیاج جائز ہے اور بلاشبہ باب دیانات میں کافر کی خبر مطلقاً مقبول ہے اور کافر کی خبر بھی حقیق سے پہلے مقبول ہے اس لیے اس موذ پر پہنچ کر طریب کے لیے اسلام و تقویٰ کی شرط ضروری ہوئی۔

مگر جیسا کہ پہلے بیان ہوا یہ قصداً دیانات کے باب سے ہے کیوں کہ ڈاکٹر یہ نہیں کہتا کہ قصداً سے لیے خون چھانا حلال ہے، نہ اس کو اس سے غرض دو تو صرف طبی نقطہ نظر سے یہ فیصلہ لیتا ہے کہ خون چھانا ضروری ہو گیا ہے۔ ہاں اس کے ضمن میں یہ حلال ہونے کا حکم بھی پایا جاتا ہے اور دیانات قصداً میں قاتل احداً کا فر کی خبر مقبول ہے۔

علاوہ ازیں مسلم ثقہ ڈاکٹروں سے تحقیق کرنے پر معلوم ہوا کہ خون صرف انھیں صورتوں میں چھایا جاتا ہے جب اسے ضروری تصور کیا جاتا ہے، اس کے سوا دوسرے حالات میں خون چھایا ہی نہیں جاتا اس سلسلے میں جناب ڈاکٹر محمد زید صدیقی صاحب امام محمد رحمہ اللہ کا بیان یہ ہے

خون درج ذیل حالات میں چھایا جاتا ہے

- (۱) To save Life (۱) مریض کی جان بچانے کے لیے۔
- (۲) To Prevent Deformity (۲) اعضا کو بے کار ہونے سے بچانے کے لیے۔ مثال کے طور پر بٹے ہوئے مریضوں میں خون چھانا کہ جلد کی پیوندکاری کی جاتی ہے، اگر خون نہ چھایا جائے تو جسم پیوندکاری کو ٹول نہ کرے گا اور اس کے باعث اس عضو کی منفعت قریب صحت ہو جائے گی۔ یا بہت زیادہ وحشت ہوگی۔
- (۳) جلد کی پیوندکاری میں ایک صورت جہال کے حفظ کی بھی ہے کہ صرف جہال و غوہ صورتی کی حفاظت کے لیے پیوندکاری کی جاتی ہے۔ جیسے چہرے، پیٹ، ران، سرو و غیرہ کی جلد کی پیوندکاری۔ آگھ کی پگھ کی پیوندکاری اس میں شامل نہیں کہ اس کی اہم منفعت حفظ و تنجیم کی حفاظت ہے، گویا اس میں جہال کی حفاظت بھی ہو جائے۔
- (۴) مریض کو زیادہ دنوں تک مرض کی تکلیف سے بچانے کے لیے۔ جیسے پیٹ کے آپٹیشن کے بعد خون کی کمی کے باعث ٹانگوں کوٹ گیا، زخم کھل گیا جو ڈریسنگ کے ذریعہ میٹوں میں لپیٹ ہوگا اور ساتھ میں انسجیبل کر دیا (Incesional-Hernia) بھی رہے گا۔

مگر خون چھانے سے مریض جلد ہی شفا یاب ہو جاتا ہے۔ جو یہ بھی کم خرچ ہوتا ہے اور مریض اپنے کام پر جلد از جلد واپس ہو جاتا ہے۔ اسی کو طبی اصطلاح میں To Prevent Surgical Compliaition کہتے ہیں۔ اچھی کام۔ یہ چرخی نفس لگا ہر جلد شفا یابی کی ہے جس کے لیے حرام مباح نہیں ہوتا، مگر حقیقت یہ ہے کہ یہاں بار بار ڈریسنگ کی اذیت سے، نیز ہر نیا میس تکلیف دو بیماری پیدا ہونے سے رہائی حاصل کرنے کے لیے خون چھایا جاتا ہے، نیز ڈریسنگ والے طریقہ علاج میں روپے بھی زیادہ خرچ ہوتے ہیں۔ لہذا تک بار بار ڈریسنگ کی اذیت، ایک نئی بیماری ہر نیا کی کلفت، نیز روپے کی انصاعت، یہ سب مجموعی طور پر بلاشبہ حرج عظیم ہیں اس لیے یہ صورت بھی کم از کم حاجت شرعی کی ضرور ہے۔

یوں ہی دوسری صورت بھی کم از کم حاجت اور بسا اوقات ضرورت کی ہے اور طبی صحت تو کھلے طور پر

ضرورت کی ہی ہے۔ روہنگی تیسری صورت تو ہم میں قرعہ ان شاء اللہ صوبہ اس پر حکام کریں گے۔

ڈاکٹر کو ضرورت یا حاجت جیسے حالات کا پابند اس لیے بھی ہونا پڑتا ہے کہ خون حسب ضرورت فراہم کرنا ایک دشوار گزار کام ہے اور خاص کر آج کے ماحول میں یہ دشواری اور بڑھ گئی ہے، کیوں کہ ایڈس اور اس جیسی دوسری متعدی بیماریوں کے فطرت کی وجہ سے کوشش یہی جاتی ہے کہ مریض کے خاندان کے ہی افراد سے خون حاصل کیا جائے۔

علاوہ ازیں ضرورت کی مقدار سے زیادہ خون چڑھانے پر مریض کی صحت پر برا اثر پڑتا ہے، بلکہ دل بھی لپک اٹھتا ہے۔ ان وجوہ کے باعث ڈاکٹر پادری بھی خون چڑھانے کا مشورہ نہیں دیتا۔

بہت تجربہ شام ہے کہ خون صرف انہیں حالات میں چڑھایا جاتا ہے جب اس کی ضرورت شریعہ یا حاجت شرعیہ تحقیق ہوتی ہے تو اب معالج ڈاکٹر کے لیے اسلام و تقویٰ کی شرط ضروری نہ رہی۔

علاوہ ازیں خون چڑھانے کے معاملے میں اسلام و تقویٰ کی شرط اس زمانے میں باعث حرج بھی ہے، کیوں کہ فقہاء اس کے لیے تین شرطیں لازم گردانتے ہیں: (۱) حد اقل (۲) اسلام (۳) عدالت (یعنی تقویٰ)

اس زمانے میں تینوں شرائط کے جامع ڈاکٹر ناپ نہیں تو حد وجہ کم پاب ضرور ہیں، پھر لوگوں کی ضرورتیں پوری کرنے کی کیا کٹیل ہوگی اس لیے میں سمجھتا ہوں کہ یہ حرج بھی اسلام و تقویٰ کی شرط کے عدم لزوم کے لیے مؤید ہوتا ہے۔

جمال کے تحفظ کے لیے بیوند کاری: ہاں انہیں صورتوں میں صرف جمال کا تحفظ مقصود ہوتا ہے۔ وہ اس زمانے میں خون چڑھانے کی شرعاً اجازت نہیں ہے، مگر اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ڈاکٹر غیر مسلم ہے یا قاسمی ہے، بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ اس فرض کے لیے بدن انسانی سے کسی مقام کی جلد کاٹنا اور دوسری جگہ جڑنا جائز ہی نہیں ہے، تو پھر اس فعل حرام کے لیے خون چڑھانے کیوں کر روا ہوگا، اگر بالفرض یہ بیوند کاری حلال ہوتی تو اس کے لیے خون

چڑھانے کی شرعی گنجائش کتنی تھی، واضح ہو کہ یہاں جمال سے مراد "جمال غیر مقصود" ہے۔

جمال دو طرح کا ہوتا ہے مقصود، غیر مقصود۔ ہاتھ یا ران کی کھال کہیں سے مل جائے تو وہ جگہ بدناماگئی ہے، مگر یہاں یہ کھال سے جو جمال حاصل ہوتا ہے، وہ جمال غیر مقصود ہے کہ اس کے باعث اس عضو کی خلعت فوت یا قریب فوت نہیں ہوتی۔ آگہی چمک کٹ جائے تو وہ جگہ بھی بدنام معلوم ہوتی ہے، مگر اس کا جمال مقصود ہے کہ اس سے خلعت چشم کی حفاظت مقصود ہوتی ہے، یہی حال ہونٹوں اور ناک وغیرہ کا بھی ہے کہ ان کا جمال شرعاً جمال مقصود ہے۔ جمال مقصود فوت ہو جائے تو اس کی بیوند کاری کے لیے صالح خون چڑھانے کی اجازت ہوگی اور جمال غیر مقصود کی بیوند کاری کے لیے خون

چڑھانے کی اجازت نہیں۔ ہاں یہ کتاب قذایات کے درج ذیل مسئلہ سے جمال مقصود کا یہ حکم مستفاد ہوتا ہے۔ عبارت یہ ہے:

"والأصل في الأظرف أنه إذا فوّت جسد منقطعاً على الكفّال، أو أزال خيلاً مقصوداً في الأدمي على الكفّال بحيث كُتِلَ الدية لا تلازم النفس من وجوه وهو منقطع بالانقلاب من كل وجه لعظمتها للأدمي."

واضحة فضل رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وآلہ وسلم بالدية كغيرها في الإنسان والأدمي. وعلى هذا يستحب فروع كثيرة فنقول: في الألف الدية؛ لأنه أزال الجسد على الكفّال وهو مقصود. وكذا قطع العارن والأربية لما ذكرنا، وكذا اللسان لغوات متعده مقصودة وهو الطلق. وكذا في قطع بعضه إذا منع الكلام لغوات متعده مقصودة وإن كانت الآلة قائمة، أم". (ص ۵۷۰، ج ۵، فصل فيما دون النفس)

نیز اسی میں ہے: وفي الحاجين الذية وفي أحدهما نصف الذية اعد۔ (ج ۱ ص ۵۷۶)

نیز اسی میں ہے: وفي أشعار العينين الذية وفي أحدهما زرع الذية قال رضي الله عنه: يحتمل أن مراده الأعداب مجازاً كما ذكر محمد في الأصل للمجاوزة۔ وهذا لأنه يلوث به الجمال على الكمال و جس المنفعة، وهي منفعة دفع الأذى والقذى عن العين إذا هو يندفع بالذهب اعد۔ ص ۵۷۶، ۵۷۳، ج ۱، كتاب الديات) والمسائل كلها مذكورة في الفتاوى الهندية أيضاً في الباب الثامن في الديات من كتاب الحسابات، ص ۶۵-۶۶، ج

عامۃ کلام یہ کہ:

(۱) خون اور عضو کے درمیان متبادل کے پائے جانے اور نہ پائے جانے کے لحاظ سے فرق ہے، لہذا دونوں کے احکام میں بھی فرق ہوگا۔

(۲) خون چھانا یہ ضرورت بھی جائز ہے اور یہ عادت بھی، ہاں ایسے عمل تحریم انسانی کے خلاف ہے مگر یہ عادت ضرورت اس کی اجازت ہے، جیسے بچے کو دودھ پلانا جائز ہے۔

(۵) میری رائے یہ ہے کہ اس زمانے میں خون چھانے کے مسئلے میں حرب کے لیے اسلام و تقویٰ کی شرط نہیں ہونی چاہیے کہ اس کی جگہ تجزیے سے لی ہے، نیز اس میں علاج بھی ہے جو دفع ہے۔ خدا ما عسی والعلم بالحق عند ربی عز وجل۔

انسانی خون کا عطیہ: اگر کسی انسان کی جان بچانے کے لیے خون چھانے کی ضرورت شریعہ یا حکم الہی عادت شریعہ کا تحقق ہو جائے تو اس کی بنا پر خون کا عطیہ جائز و درست ہوگا کہ جس جی کا لینا جائز ہے، اس کا دینا بھی جائز ہے۔ مسلم اثبوت فروع الثبوت میں ہے۔

"مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقاً أي: سب كان أو شرطاً، شرطاً: كالوضوء أو عقلاً: كترك الضياء أو عادةً: كغسل جزء من الرأس بغسل الوجه..... ألا ترى: أن تحصیل أسباب الواجب واجب، و تحصیل أسباب الحرام حرام بالإجماع، أي: وقد أجمع على وجوب أسباب الواجب و حرمة أسباب الحرام لئلا يلزم التكليف بالمحال..... الشرط من وجوب المقدمة أن الأمر بالواجب يستلزم فحماً واحدة بوجوب الواجب وهو معنى قولهم "إيجاب المشروط إيجاب الشرط" ولهذا لا يلزم إلا معصية واحدة اعد۔ ملحقاً، (ص ۱۸) المقالة الثانية في الأحكام

اس مہارت سے واضح ہوتا ہے کہ جب خون چھانے کی ضرورت یا عادت تحقق ہو جائے تو بالاجماع اس کے سبب کی فراہمی بھی صحیح ضرورت و عادت کے ذریعے میں شامل ہوگی، البتہ ایہ بھی جائز و روا ہوگی، اس کی نظیر یہ مسئلہ ہے کہ مردار کی کھال سے انتفاع بعد ہافت جائز ہے تو اس کے مقدمات (مثلاً کھال ۱۰۰۰۰ اس میں دو انگٹا) بھی جائز ہے۔ درختوں میں ہے، والحاصل أن حوار البيع يدور مع حل الانتفاع۔ محضی۔ واعتمدہ المصنف و سیحی۔ غیر المتفرقات۔

شاید یہ کہے۔ (قولہ والحاصل) رد علیہ شعر الحریز، قوله بحل الانتفاع به ولا يجوز بيعه كما

ہاں وہ بھابہ ہاں حتی الانفعا بہ للضرورة والكلام عند علمہا (شامی، ج ۴، ص ۱۱۱)

فقہ حنفی کی بڑی معتد و اہم کتاب فتاویٰ رضویہ میں ہے پھر اپنی ضرورت تو ضرورت ہے ہی دوسرے مسلم کا بھی لگا لگا کر دیا گیا ہے۔ مثلاً:

(۱) دینا کے کنارے نماز پڑھتا ہے اور کوئی شخص دے دے لگا اور یہ بچا سکتا ہے، لازم ہے کہ نیت توڑے اور اسے بچائے، حالانکہ ابطال عمل حرام تھا، قال تعالى: لَا تَبْغُوا الْفَسَادَ كُمْ (اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے) اور اپنے اعمال کو باطل نہ کرو۔ (قرآن مجید)

(۲) نماز کا وقت گھٹ ہے، دے دے کو بچانے میں نکل جائے گا، بجائے اور نماز قضا پڑھے، اگرچہ قصد اقصا کر حرام تھا۔
(۳) نماز کا وقت جاتا ہے اور قلم (بچ جانے والی عورت) اگر نماز میں مشغول ہو، بچے پر ضائع ہونے کا اندیشہ ہے، نماز کی تائید کرے۔

(۴) نماز پڑھتا ہے اور اندھا کوئیں کے قریب پہنچا، اگر یہ نہ بتائے وہ کوئیں میں گر جائے، نیت توڑ کر قضا واجب ہے۔ الشیاء میں ہے: تحلیفات الشرع انواع: الخامس: تحلیف لآخر، كاخیر الصلاة عن وقتها في حق مشغول بالقاء غریق و نحوه، لہ۔

یہاں کتاب میں ہے: جاز قطع الصلاة أو تأخيرها خوفاً على نفسه أو ماله أو نفس غيره أو ماله خوفاً القاطنة على الولد والخوف من ترقى أعمى وخوف الرامي من القلب وأمثال ذلك لہ۔ القول: یہ بھی اچھے طرف واضح، کہ یہ شرط ان کے بچانے پر مامور ہے۔ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۰۰، ج ۱۰)

ان قصیدات سے معلوم ہوا کہ کسی انسان کی جان بچانے کے لیے اپنے خون کا یہ مقدار دیکر حلیہ جائز ہے۔
غیر مسلم کو اگر خون کی ضرورت یا حالت ہے تو اس سے خون کا مقبول معاوضہ لے کر خون دینا جائز ہے، جیسے غیر مسلم بچے کو دھچکانے کے لیے مسلمان کا چارہ جائز ہے، درختار کے قول جاز إجارة لغير مسلم معن کے تحت رد المحتار میں ہے:
"الإطلاقي مشير إلى أنه للمسلمة أن توجع نفسها لإرضاع ولد الكافر، وبه صرح في الحاشية لہ۔"

(ج ۹، ص ۷۲، باب الإجارة الفاسدة)

فقہ حنفی کی معتد کتاب اسیر الکبیر اور اس کی شرح میں ہے: لو باعهم مدحماً بدرهمين أو باعهم مئة بدرهم فذلك كله طيب لہ۔ (رد المحتار ص ۴۲۳، ج ۷، باب الربا، قبیل باب المحرق)

یہ مسلک امام اعظم ابوحنیفہ اور امام محمد رضی اللہ تعالیٰ عنہما کا ہے، لیکن ان کے برخلاف امام شافعی، امام مالک، امام احمد بن حنبل اور امام ابو یوسف علیہم الرحمۃ والرضوان کا مذہب یہ ہے کہ غیر مسلم سے بھی عقد قسدا جائز ہے۔
پتاں چہ حق اللہ میں ہے:

"ولا ربا بين المسلم والحري في دار الحرب خلافاً لأبي يوسف والشافعي ومالك وأحمد..... فلو باع مسلم دخل إليهم (أي الكفار - ن - ر) مستمناً مدحماً بدرهمين حتى، وكلما باع منهم مئة أو عشرين أو أخذ المال بحل كل ذلك عند أبي حنيفة ومحمد خلافاً لأبي يوسف ومن ذكرناه".

(ص ۱۷۷، ج ۶، باب الربا قبیل باب المحرق)

یہاں سے واضح ہوا کہ امام اعظم اور امام علیہ السلام رحمہما اللہ اور رضوان کے مذہب کے مطابق اگر مسلمان کسی ناگزیر حال میں غیر مسلم کا خون دے تو اس کا معاوضہ لینا جائز ہے اور اگر علما علیہم السلام رحمہم اللہ رضوان کے نزدیک معاوضہ خون لینا ناجائز ہے۔

غیر مسلم سے خون لینا جائز ہے یا نہیں؟ مسلمان کا خون کی ضرورت یا حاجت تحقیق ہے تو وہ مسلمان سے بھی خون لے سکتا ہے اور غیر مسلم سے بھی۔ اور اس باب میں دارالارباب اور دارالاسلام کے درمیان کوئی فرق نہیں، اس کی تکمیل رضاعت کا یہ مسئلہ ہے کہ اپنے بچے کو مسلمہ دایہ سے بھی دلا جائز ہے اور غیر مسلم دایہ سے بھی حضرت علیہ السلام رضی اللہ تعالیٰ عنہا حضور سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کی رضاعتی ماں ہیں اور آپ کی رضاعت کے وقت کافروں میں بہت بعد میں مشرف باسلام ہوئی، فقہ حنفی کی معتد کتاب مہموط رحمی میں ہے:

"ولا بأس بأن يستأجر المسلم العتق الكافر أو التي قد ولدت من الفجور، لأن حيث الكفر في اعتقادها دون لسانها، والآيات عليهم السلام والرؤس صلوات الله عليهم فيهم من أرفع بلين الكافر، وكذلك فجورها لا يؤثر في لسانها"۔ (المبسوط لشمس الدين السرخسي ص ۱۲۷، ج ۱۵ باب إجارة العتق)

یہ مسلک اثر حنفی کا ہے، باب رضاعت میں دوسرے ائمہ کی صراحت نفی الہت جہاں تک خون لینے کی بات ہے تو دوسرے ائمہ کے نزدیک بھی غیر مسلم سے خون لینا جائز ہوتا چاہے کہ بچہ ضرورت چاروں ائمہ مذہب کے نزدیک مرد اور عورت خوار کھانا اور خون چٹا جائز قرار دیا گیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ نے اس کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ ارشاد باری ہے: **لَا تَنْهَى غَيْرَ بَاغٍ وَلَا غَائِبٍ فَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ**

نیز ائمہ مذہب کے یہاں اس کی صراحت بھی ہے جیسا کہ ان کی عہادتیں گزشتہ صفحات میں منقول ہیں اور ان سب میں اجماع کا لفظ مطلق ہے جو اجماع کا فرق بھی عام ہے، اس لیے بوقت ضرورت غیر مسلم کا خون لینے میں کوئی مضائقہ نہیں اور یہی حکم بوقت حاجت بھی ہوتا چاہے۔



نتیجہی مقالہ بلا اول - ۲

از: حضرت مولانا مفتی طبع الرحمن رضوی حنفی، دارالعلوم شرعیہ، پٹنہ

زندہ انسان کے جراثیم اور طبع مائع کے درمیان بعض اقسام میں فرق ہے، جیسے عورت کا دودھ دینا بچوں کے علاوہ ضرورت و حاجت کی حالت میں بڑوں کے لیے بھی جائز ہے۔ قرآنی حاکمگیری میں ہے:

"ولا بأس بأن يستعطر الرجل بلبس المرأة وبشره للضرورة"۔ (ص ۳۵۵، ج ۵)

مہموط رحمی میں اس کی علت یہ بتائی گئی ہے کہ "لأنه موضع العانة والضرورة"۔ (ص ۱۲۶، ج ۱۵)

بعض حاکمیرین کے نزدیک تو بلا ضرورت پینے میں بھی حرمت نہیں، حاکمگیری ہی میں ہے:

"وفي شراب لبس المرأة للبالغ من غير ضرورة اختلاف المتأخرين، كذلك في الفدية"۔ (ایضاً)

اس کے برخلاف زندہ انسان کا گوشت کھانا ضرورت کے وقت بھی جائز نہیں، کما هو المعلوم۔

پھر اگر اسے مانع بھی کیساں حکم نہیں رکھتے ہیں، دودھ پاک ہے اور بلا حاجت اس کے پینے کی حرمت تلف یہ مگر

خون ناپاک ہے اور جا عادت اس کے پینے کی حرمت قطعی دیتی۔

انسانی خون کا استعمال ضرورت کے وقت جائز ہوگا جیسا کہ بہت سے مقالہ نگاروں نے مختلف کتابوں کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ "بحرور للعلیل شرب البول والدم وأكل الميتة للثناوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاه فيه ولم يجد من المباح ما يقوم مقامه"۔

ایسے ہی عادت کے وقت بھی جائز ہونا چاہیے کہ "طیبل" کا لفظ ضرورت و عادت دونوں حالتوں پر صادق ہے، لہذا جائز ہی میں ہے۔

"والذي رغب فلا يرفأ دمه فأراد أن يكتب بدمه على جبهته شيئا من القرآن قال أبو بكر الإسكافي: يجوز"۔ (ص ۳۵۶، ج ۵)

اور مظاہر ہے کہ یہاں ضرورت نہیں و عادت ہی ہے۔

میرے مطالعہ کی حد تک اس طے میں شریعت کی طرف سے کوئی تخصیص نہیں ہے کہ خون چھ عادت کرامت کے ممانی ہے اور مضابطہ ہے کہ کرامت و اہانت کے طے میں تخصیص نہ تو عرف کا اقتدار ہوگا عداوت شامی فرماتے ہیں:

"المبتلة منها ما يكون مبتلا في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس مثل كشف الرأس؛ فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع فهو لذوي المروءات قبح في البلاد الشرقية وغير قبح في البلاد المغربية فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قاذفا في العلة وعند أهل المغرب غير قاذج"۔ (المؤلفات ص ۲۰۹، ج ۲، ص ۲۱۲ المكية العصرية، بيروت)

فتح القدیر میں ہے "ومد رجله عند الناس وكشف رأسه في موضع بعد فعله خفة وسوء أدب و فلة مروءة و حياء"۔ (ص ۴۸۶، ج ۶)

اور خون چھ عادت کو عرفاً خون کی اہانت نہیں سمجھا جاتا اس لیے اسے کرامت کا ممانی نہیں ہونا چاہیے۔

اعتراض اور جواب: اگر کہا جائے کہ فقہانے تو اس سے مطلقاً انتفاع کو بائذ ال و تو جین قرار دیا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ فقہانے کرام کے زمانے میں انتفاع کی جو عام صورتیں تھیں ان سب میں بائذ ال تھا اس لیے انھوں نے ایسا لکھا اور نہ کیا کوئی سوچ سکتا ہے کہ خون سے کتابت کے مسئلہ میں قرآن کریم کے بائذ ال کو بھی روارکھا گیا ہے؟ اور بطور متناول یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ خون سے انتفاع میں بہر صورت اس کا بائذ ال ہے تو کہا جائے گا کہ ضرورت و عادت اور کرامت میں تضاد نہیں ہوتا ضرورت و عادت کو ترجیح ہوگی، جیسے:

(۱) داکے طور پر دودھ پینے میں فقہانے کرامت پر ضرورت و عادت کو ترجیح دی ہے اور اس کو بائذ قرار دیا ہے، مگر۔
(۲) عورت کے پیٹ میں بچہ مر گیا ہو اور اس کے لٹھے کی کوئی کھیل نہ ہو تو اسے کھوے کھوے کر کے کھانے میں فقہانے ضرورت کو کرامت پر ترجیح دی ہے۔ مگر اراقی میں ہے:

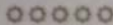
"وفي النواذر امرأة حامل اعترض الولد في بطنها، ولا يمكن إلا بقطعه أرمها ولو لم يفعل ذلك بخلاف على أمه من الموت، فإن كان الولد ميتا في البطن فلا بأس به"۔ (ص ۲۲۳، ج ۸)

(۳) مرد و عورت کے پیٹ میں بچہ کا زہر ہونا منظور نہیں غالب ہو تو اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو کھانے میں فقہانے

طریقہ کے نزدیک شرط عدالت کی وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ اس سے پہلی کارخانہ ہو جائے گا۔ ہدایہ ہی میں ہے "لا یجوز عند العدالة الصدق راجح والقول لرجحانہ"۔

اس زمانہ میں جب کہ عادل طبیب کی دست پائی جوئے شیر لانے سے کم نہیں، تو امام ابو یوسف کے قول پر عمل کیا جاسکتا ہے۔ بلکہ محض طبیب کے کہنے پر احداث کر کے خود بھی قحری کر لیا جائے تو جو از میں شہدہ نہ رہے گا۔ فتح القدیر و دیگر اراکین میں ہے:

"قول الفاسق یقلل فی الدیانات ایضا بشرط التحری"۔ (فتح ص ۴۴۵، ج ۵/ بحر ص ۲۲۷، ج ۸)
اس دور میں ہدیہ آلات کے ذریعہ مختلف طبی جانچی قحری کے قائم مقام ہو جاتی چاہیے، جیسا کہ حضرت مفتی کھام الدین صاحب کے مقالہ میں ہے۔



از: مولانا مفتی بدر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

تفتیحی مقالہ - ۳

الجواب [۱] بطور دو حالات انظر اس میں انسان کا جزم مانع اور غیر مانع دونوں استعمال کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ حالات انظر اس میں اہل سید و شرب و مہوئل تک کی اجازت کتب بھیہ میں مصرع ہے۔

الجواب [۲] انسانی خون کی حرمت قطعی ہے، لہذا اس کے مباح ہونے کے لیے صرف ضرورت شرعیہ ہی مؤثر ہوگی۔ حاجت شرعیہ مؤثر نہ ہوگی، حاجت شرعیہ صرف مکروہ خارجی کے لیے مفر یا مختلف ہوگی۔

الجواب [۳] دو اوقات جب کہ ضرورت شرعیہ حقیق ہو اور ماہر ذاکٹر جس کی تحقیق پر لوگوں کو احداث دو اور تجربہ بھی ہو تو ہاں بلب مریش کو استعمال خون کی شرط اجازت ہوئی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۴] انسانی خون چڑھا ہوا ہے انسانی اعضا سے بوندکاری میرے خیال سے مطلق حکرم انسانیت کے متنافی نہیں، اس کی قدر سے وضاحت میرے مقالہ میں ازالہ شہدہ ثالث کے تحت موجود ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۵] طبیب مسلم عادل کی قید فی زمانہ ضروری نہیں۔ پہلے بھی اس کی قید محض احداث حاصل کرنے کے لیے تھی تو آج غیر مسلم ذاکٹروں پر احداث دو تجربہ ہو جائے تو قہری اوی بالحرام کے اجاز کے لیے کافی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



از: مفتی محمد حمیم، مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

تفتیحی مقالہ - ۴

بسم الله الرحمن الرحيم

الجواب [۱] انسان کے جزم مانع اور غیر مانع کے درمیان فرق ہے، جزم مانع کا استعمال حاجت و ضرورت شرعیہ کے وقت جائز ہے، جیسے دو سال کی عمر تک بچے کا دودھ پینا اور پلانا جائز ہے، مگر حاجت کے وقت بھی جزم غیر مانع کا استعمال جائز نہیں۔ اگر اس بات کا علم غالب ہو کہ جزم مانع کے استعمال سے شفا مل جائے گی تو انسان کے جزم مانع کو بطور دو

استعمال کرنا جائز ہے، جیسا کہ کتب فقہ میں مصرع ہے، فتح القدیر میں ہے:

"واهل الطب يشقون للمين البت ائى: الذي نزل بسبب بنت مرسعة تلقا لوجع العين، واختلف المشايخ فيه، قيل: لا يجوز، وقيل: يجوز إذا علم أنه يزول به الرمد، ولا يخفى أن حقيقه العلم متعارفة، فالمراد إذا غلب على الظن، ولا فهو معنى المنع". (ص ۳۱۰، ج ۳)

الجواب (۲) انسانی خون کے مباح ہونے میں حالت شرمیہ بھی مؤثر ہے۔

الجواب (۳) ضرورت و حاجت کے تحقق کے وقت انسانی خون چڑھانا جائز ہے، جیسا کہ فتح القدیر کے ۱۶۱ے سے گزر چکا کہ عورت کا دودھ بغرض دوا استعمال کرنا جائز ہے۔

الجواب (۴) انسانی خون چڑھانا حکیم انسانی کے مٹائی عمل ضرور ہے، جیسے ایک انسان کا ہال کی عورت کے ہال میں گوندھنا حکیم انسانی کے مٹائی عمل ہے اسی طرح دوسرے کا خون چڑھانا بھی حکیم کے مٹائی اور انزال ہے مگر حاجت و ضرورت شرمیہ کے وقت اس کے استعمال کی اجازت ہے۔

الجواب (۵) مسلم مادل کے قول پر ائمہ اربعہ مائل ہو جاتا ہے، اس لیے اس کا قول معاملات و حیثیات میں مستحب ہے اور مسلم فاسق و غیر مسلم کے قول پر اتحاد نہیں ہوتا، اس لیے وہ حیثیات میں ان کا قول مستحب نہیں۔ لیکن اس زمانے میں ایسے آلات موجود ہیں جن کے ذریعہ تحقیق و تحقیص پر اتحاد حاصل ہو جاتا ہے، قطع نظر اس سے کہ تحقیق کرنے والا مسلمان مادل ہو یا فاسق یا کافر۔ اس لیے اس زمانے میں اگر کوئی فاسق یا مسلم یا کفر بدیع آلات سے تحقیق کر کے کوئی ناجائز دوا تجویز کرے اور اس دوا کا ہال کوئی جائز دوا نہ ہو تو بھی اس کے استعمال کی اجازت ہونی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجہی مقالہ - ۵

از مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، ہامد مرید، نیا ماہی، ہامد مرید، نیا ماہی، ہامد مرید، نیا ماہی

الجواب (۱) انسانی کے جز مائع کو بطور دوا استعمال کرنے کی علمائے اجازت تو دی ہے مگر جز و غیر مائع میں ان کی طرف سے اجازت معلوم نہیں ہوتی۔ چنانچہ عورت کا دودھ بطور دوا تک میں چڑھانے یا پونے تو یہ جائز ہے، جیسا کہ ماہگیری میں ہے:

"ولا بأس بأن يسقط الرجل ملين المرأة ويشربه للضرورة". (ص ۱۱۲، ج ۱)

جس شخص کو شدید بھوک لگی ہو اور وہ اضطراب کی حد تک پہنچ گیا ہو، اس کے پاس کوئی ایسی حلال یا حرام چیز موجود نہیں، جسے کھا کر وہ اپنی جان بچا سکے، کسی دوسرے شخص نے اس اضطراب سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ تو اس حالت میں بھی اضطراب کے لیے حلال نہیں کہ ایسا کر کے وہ جان بچائے۔ چنانچہ چند ائمہ میں ہے:

"وان قال له آخر قطع يدي وثقلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطراب لكرامته". (ص ۲۱۵، ج ۵)

جب اضطراب کی حالت میں انسان کے جز و غیر مائع کا استعمال جائز نہیں تو دوا علاج جس میں اضطراب جیسی کیفیت بھی نہیں پائی جاتی اس کا استعمال کیوں کر حلال ہوگا۔

الجواب (۲) جن حالات میں ایک انسان کو دوسرے انسان کا خون چڑھایا جاتا ہے ان تمام حالات میں

ضرورت کی طرح عادت شرعیہ بھی مؤثر ہے۔ اس لیے کہ فقہائے کرام نے مذہبی بالحرام کے جواز کی صورت میں حاجت شرعیہ کے تحقق کو بھی محترم مانا ہے۔ چنانچہ شامی میں ہے: "و يجوز أن يقابل تنكشاف الحرمة عند الحاجة فلا يكون الشك بالحرام وإن لم يكن بالحلل" (ص ۱۵، ج ۱)

الجواب [۳] انسانی عضو کا استعمال بوقت اضطرار اس وقت جائز ہے، جب وہ عضو کسی زندہ انسان کا ہو، جیسا کہ پہلے سوال کے جواب میں شامی کی عبارت گزری۔ لیکن اگر وہ عضو کسی مردہ انسان کا ہو تو بوقت اضطرار اس کے استعمال کی اجازت ہے۔ چنانچہ حالت احرام میں آدمی کھانے پر مجبور ہو جائے اور وہ اضطرار کی حد تک پہنچ جائے اور کھانے کو مردہ اور زندہ فکا رہے تو وہ مردہ اور کا گوشت کھانے کا فکا رکھیں۔ یوں ہی زندہ فکا رکھیں اور کسی مردہ انسان کا گوشت موجود ہو تو فکا رکھ کر گوشت کھانے کا مردہ انسان کا نہیں۔ اس مسئلہ سے معلوم ہوا کہ اگر صرف مردہ انسان کا گوشت موجود ہو تو اسے کھایا جائے گا اور یہاں بھائی جانے کی۔ چنانچہ چودھری میں ہے:

"أو هو مضطر إلى أكله و يقدم الميتة على الصيد و الصيد على مال الغير و لحم الإنسان". (رد المحتار علی هامش رد المحتار ص ۲۱۶، ج ۲)

علامہ محمد الدین عثمان بن علی زلیخی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: قلنا: في أكل الصيد ارتكاب محظورين الأكل والقتل و في أكل الميتة ارتكاب محظور واحد فكان أحف و إن وجد صيداً فنبه محرم يأكل الصيد و يدع الميتة لما ذكرنا. ولو وجد صيداً حياً و مال مسلم يأكل الصيد لا مال المسلم. لأن الصيد حرام حقاً لله تعالى و المال حرام حقاً للعبء، فكان الترتيب لحق الصيد لاقتضاه و إن وجد لحم إنسان و صيداً أكل الصيد. لأن لحم الإنسان حرام حقاً للشرع و حقاً للعبء و الصيد حقاً للشرع لا غير فكان أحف. (تبيين الحقائق ص ۶۸، ج ۲)

فکا رکھ کر گوشت کو انسان کے گوشت پر مقدم کرنے کی جہ سے علامہ شامی نے طہی کے حوالے سے یوں بیان کی ہے:

"أي: لكرامة و لأن الصيد يحل في غير الحرم أو في غير حالة الإحرام والأصمى لا يعمل بحال".

(رد المحتار ص ۲۱۶، ج ۲)

یعنی انسان زندہ ہو یا مردہ وہ ہر حال میں قاضی عکرم ہے اس کے باوجود مردہ انسان کے عضو کو ضرورت کے تحت کھانے کی اجازت ہے اور زندہ انسان کے عضو کو اس حالت میں بھی کھانے کی اجازت نہیں۔ یہ فرق شاید اس لیے ہے کہ زندہ انسان کے عضو کو کھانا مٹائی عکرم ہونے کے ساتھ ساتھ صاحب عضو کو شہید کرنے کا لاحق ہونا بھی ہے اور یوں کہ مردہ انسان کا گوشت کھانے میں اس طرح کا کوئی ظاہر اسے ضرر نہیں، اس لیے کھانے کی اجازت دی گئی اور خون چڑھانے کے مسئلہ میں تو ظاہر ہے کہ جس کا خون اگلا جائے اس کو اس طرح کا کوئی ضرر لاحق نہیں ہوتا۔ علاوہ ازیں جرم مانع کو وہاں علاج کے طور پر استعمال کی فقہانے اجازت دی ہے، لیکن عضو کے استعمال کی نہیں۔ ان سب فرق کے باوجود اگر اضطرار کی حالت میں زندہ انسان کے عضو کے استعمال کی اجازت نہ ہو تو اس سے یہ لازم ہو ضروری نہیں کہ خون کا استعمال بھی جائز نہ ہو۔

المصواب [۴] خون چڑھانا بھی انسانی عکرم کے مٹائی عمل ہے۔ ظاہر ہے کہ ضرورت مند آدمی کو خون چڑھانے کے لیے کسی صحت مند آدمی سے خون لینا ہوگا جس کے خون سے الطحاح حاصل کیا جائے گا اس کے خون کی سب سے

ہوگی اور یہ عمل حکیم انسانی کے منافی ہوگا۔ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے بچہ نہ لگوا یا تھا جس کی وہ سے یہ خون لگایا تھا اور صحابہ کرامؓ کو اس سے پی نہ گئے۔ اس سے خون چھانے والے مسئلہ کا کوئی تعلق نہیں۔ یعنی ہلکا حرکت پینے اور دودھ اور علاج کے طور پر استعمال میں بہت بڑا فرق ہے، چونکہ فی الواقع ہونا سب کرامت نہیں، چنانچہ ایام رمضان کے بعد ماں کا اپنے بچے کو دودھ پانا صرف اس لیے حرام ہے کہ انسان جسم صلیب اسلام حرام ہے اور بڑا ضرورت اس کے کسی لڑکی سے نفی جائز نہیں، حالانکہ وہ دودھ پینے کے حق میں منع نکلتا بھی ہے۔

اسی طرح ایک عورت کا ہال دوسری عورت کے ہال میں بھڑنا صرف اس لیے حرام ہے کہ ہال سے علاج حکیم انسانی کے منافی ہے۔ لہذا مشکیح یہ ہونا سب کرامت نہیں، جب اہانت ہے۔ چاہے میں ہے و حرمۃ الانتفاع باجزاء الاذن لکرامتہ۔ اہ۔

اس کے تحت حنفیہ میں ہے: لا یجوز لکرامتہ الناس علی من کرم اللہ تعالیٰ بابتال اجزائہ۔ (ص ۸۶، ج ۱) و لکن فیہ یجوز یسخر الارضاع بعد مدتہ۔ لآلہ جز۔ اذن و الانتفاع بہ لغیر ضرورۃ حرام علی الصبیح۔ شرح الوعیانہ۔ (ص ۲۹۷، ج ۱)

الجواب [۵] تہ اوی بالحرام میں "طیب مسلم عادل" کی قید اس علاج کے جواز کی شرط کے طور پر نہیں، بلکہ حصول اعتماد اور اعتماد اضرائے سچے کے لیے ہے کہ غیر مسلم قاصط طیب الہی پرانی اسلام دشمنی اور مسلم آزادی کے جذبہ کے تحت کہیں مریض کی زندگی کے لیے سخت ضرر رسائی کا سبب نہ بن جائیں۔ پس اسی اندیشہ کے تحت فقہانے طیب کے ساتھ اسلام اور عدالت کی قید لگادی ہے کہ جب وہ طیب مسلم غیر قاصط ہوگا تو جذبہ ضد آزادی کے قتل نظر الہی (دارچوں کا بھرا ہوا ساں کرتے ہوئے سچ اور مریض کے حق میں بھڑنا اور مفید علاج کرے گا۔

آج کل اسر اہل کی تفصیل کے لیے جذبہ آلات طب کی ایجاد نے تمام دواؤں، علاوہ جہاں میں وہ اعتماد حاصل کیا ہے کہ وہ مسلم و غیر مسلم طیب میں امتیاز کیے بغیر اپنا علاج کرتے یا کر داتے ہیں۔ ہاں اگر کسی غیر مسلم طیب کے بارے میں یہ مشہور ہو کہ وہ جان بوجھ کر مسلمانوں کے لیے ایسی دوا تجویز کرتا ہے جس سے اس کو ضرر ہی ضرر پہنچے تو ایسے طیب سے علاج بالحرام ہی کیا علاج بالاحوال بھی جائز نہ ہوگا۔ لہذا فی زمانہ مسلم عادل طیب کے فقدان سے تہ اوی بالحرام پر کوئی حقیقی اثر نہیں پڑتا چاہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجہ بحث مقالہ ۱۔

۱۔ مولانا محمد ارشد احمد رضوی صاحب دامت برکاتہم و تعالیٰ علیہم

الجواب [۱] انسان کے اڑانے جان و طرح کے ہیں ایک تو وہ جن کی حرمت برہانے کرامت ہے۔ اکثر اڑانوں میں آتے ہیں۔ دوسرے وہ جن کی حرمت کا سبب انسان کی کرامت کے ساتھ ساتھ ان کی ذاتی نہایت بھی ہے۔ چاہے میں ہے۔

"و حرمۃ الانتفاع باجزاء الاذن لکرامتہ شعر الانسان و عظمہ طاہر و قال فیہ صبیح جس۔ لآلہ لا یتبع بہ ولا یجوز بیعہ، و لنا: ان عدم الانتفاع والبیع لکرامتہ، فلا یتدل علی

(نجاسة، (ص ۸۱ ج ۱)

حاشیہ شرح دعا میں ہے: حرمة غیر المسلوح فی الادمی منی علی حرمة لحمه وحرمة لحمه لیست للنجاسة فان الادمی لیس بنجس، بل لما کان مکراً ما بین المخلوقات حرم الانتفاع بجمیع أجزائه تشریفاً، فان فی إباحة الانتفاع به إعانة لتقلیلہ۔ (ص ۷۰ ج ۱، شرح الوقایہ)

پھر ان کی دو صورتیں ہوتی ہیں ایک تو وہ طبی سائنس تک پہنچنے کے بعد ان کے اجزاء میں کی برائی نہیں ہوتی اور وہ تحقیق رہتے ہیں اور دوسرے وہ جس کے اجزاء میں اضافہ ہوتا رہتا ہے اور وہ تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے خون، دودھ، بال، ناخن وغیرہ۔

انسانی جسم کے سارے اجزاء سے انتفاع دوسروں کے لیے اس کی شان تحریم کے پیش نظر مطلقاً حرام و ناجائز ہے۔ خواہ ان میں یہ حرمت صرف کرامت کی بنیاد پر ہو یا اس میں نجاست کا بھی دخل ہو، خواہ وہ اجزاء استعین و عمدہ ہوں یا سہو و زعمہ۔ سیال ہوں یا غیر سیال، اسی لیے ہر طرح کے اجزاء سے انتفاع کی حرمت کے بارے میں فقہی تفصیل کتب فقہ میں موجود ہیں۔

لیکن اصل کے خلاف برائے ضرورت ان اجزاء کو بطور استعمال کرنے کے حکم میں ہاتھ یک گوت فرق ہونا چاہیے۔ وہ اجزاء جن کا بدل فراہم ہوتا رہتا ہے (اور اس ذیل میں عمومی طور سے سیال اجزاء آتے ہیں) بہت ضرورت علاج کے لیے ان کے استعمال کی اجازت ہوگی اور جراثیم و دھمیں ہیں اور جسم سے ایسے شلک ہیں کہ بغیر تعریف اور تحقیق پچھاڑ کے ان سے وہ انتفاع کی کوئی صورت ہی نہیں، انہیں علاج کے لیے ضرورت کے تحقق کی صورت میں بھی استعمال کرنے کی شرعاً اجازت نہیں ہوگی۔ اس امتیاز کا سبب فقہی کی نگاہ میں یہ ہے کہ:

پہلی قسم کے اجزاء کے استعمال میں شرعی رکاوٹ صرف اس کی حرمت ہے، اس کے سوا اور کوئی رکاوٹ وہاں موجود نہیں اور ضرورت شرمہ یا حاجت شرمہ کے تحقق کی صورت میں یہ حرمت شرعاً ٹوٹ نہیں ہوتی، بلکہ ضرورت و حاجت کے تقاضوں کا لحاظ لایا جاتا ہے۔ یعنی ایسے اجزاء کی حرمت ضرورت و حاجت کے دائرہ تاثیر میں ہے۔ اسی لیے وہ اجزاء استعمال کرنے کی اجازت منقول ہے۔ شامی میں ہے:

”قال فی الفتح: ولعل الطب یتصور للئن البت ای الذی نزل بسبب بت مرضعة لفقاً لوجع العین، واختلف المتألیف فیہ، قبل: لا یجوز، و قبل: یجوز إذا علم أنه یزول الرمد۔“

اور غون اور چشماپ سے علاج کا جواز بھی ملتا ہے۔ شامی میں ہے: وفي التهذيب يجوز للعلیل شرب البول والدم والینة للعدوی إذا أخره طب مسلم أن یه شفا ولم یجد من الصالح ما یقوم مقامه۔

(ص ۲۶۵ ج ۱)

اگرچہ یہ جواز متعید اثرات اور مخصوص حالات میں ہے۔ لیکن دوسری قسم کے اجزاء استعمال کرنے میں بھی جرح یا شرعاً رکاوٹ نہیں ہے۔ (۱) حرمت تصرف خواہ کرامت کی بنیاد پر ہو یا نجاست کا بھی دخل ہو (۲) حرمت نہا کر ان اجزاء کا استعمال اس کے بغیر ممکن ہی نہیں۔ پہلی حرمت تو ضرورت کے اثر سے مخصوص وقت میں اپنے وجود کو اٹھاتی ہے اسی لیے ان اجزاء سے انتفاع کی راہ اس مخصوص حالت میں کشادہ ہو جاتی ہے جن میں صرف یہی حرمت موجود ہوتی ہے۔ لیکن

حرمت مثلاً کے ایسے کسی نو کوئی صورت نظر نہیں آتی، کیوں کہ فقہاء اختلاف کے قول تحقق پر یہ ضرورت کے دائرہ اثر سے خارج ہے۔ بدائع الصنائع کتاب الاکراہ میں ہے:

"وأما النوع الذي لا يباح ولا يكره أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقصاً أو تاماً..... وكذا قطع عضو من أعضائه والضرر المهلك. (ص ۱۷۷، ج ۷)

اس لیے اس حرمت کے ہوتے ہوئے ضرورت کے تحقق کی صورت میں بھی ان اجزاء کے دوا کا استعمال کی اجازت نہیں ہو سکتی اور دوسری قسم کے اجزاء میں عموماً دوا ایذا آتے ہیں جو سیال نہیں ہوتے۔ اس لیے فقیر کے خیال میں دونوں طرح کے اجزاء سے دوا کا علاج کے حکم میں فرق ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۲)

بطور علاج انسانی خون کا استعمال ضرورت اور حاجت دونوں میں سے کسی ایک کے تحقق کے وقت اپنی شرائط کے ساتھ جائز ہوگا۔ یعنی یہ ضروری ہے کہ شفا یابی کا علم غالب ہو، ضرورت یا حاجت تحقق ہو یا اس کا علم غالب ہو، محض وہم و خیال مفید جو انہیں داس کے سوا کوئی جائز قہار نہ ہو، جیسے بعض ایسے مریض جن کی عمر کم ہو یا صحت مند ہوں جن کے جسم میں خون کی افزائش بہت جلد اور کثرت کے ساتھ ہوتی ہے، اگر ان کو خون کی جگہ ایک سیال دوا چھڑائی جائے اور کسی نظر ناک ترین جسم کا نہ ہو تو یہ دوا خون کی ضرورت کو پوری کر دیتی ہے۔ ایسے حالات میں خون کے استعمال کی اجازت نہیں ہوگی۔ ان شرائط اور قہروں کی تائید مذکور بالا شامی کے دونوں جزئیات سے ہوتی ہے اور انہیں جزئیات سے اس کا بھی پتہ چلتا ہے کہ حاجت بھی اس باب میں مؤثر ہے، کیوں کہ آشوب چشم کا علاج ضرورت کے دائرہ میں نہیں، وہی ہی بحوزہ للعلیل مطلقاً وارد ہے، وہاں اشراط یہ ہے کہ اس کا کوئی قہار موجود نہ ہو اور قہار کا موجود نہ ہونا دونوں صورتوں میں ہوتا ہے، حاجت میں بھی اور ضرورت میں بھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۳)

انسانی اعضا اور انسانی خون کے درمیان جو فرق ہے وہ پہلے سوال کے جواب میں تفصیلاً ذکر ہو چکا اور اسی ذیل میں اس بات کا تذکرہ بھی آچکا کہ اعضا کے استعمال کی اجازت کیوں نہیں اور انسانی خون کے استعمال کی اجازت کیوں ہوتی چاہیے؟ اس لیے ایک کو دوسرے پر قیاس کرنے فقیر کے خیال میں صحیح نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۴)

نہیں ان حالات میں انسانی خون کو دوا کے لیے استعمال کرنا انسانی حکم کے ایسا ممانی نہیں کہ اس کی بنا پر اس کا جواز متاثر ہو، کیوں کہ اس میں سوائے حرمت تحریمی کے اور کوئی فی رکاوٹ نہیں۔ یہ مسئلہ ہے نہ معطلی کی جان کو قریب ہے بلکہ حرمت کرنا اور نہ ہی کچھ اور۔ رو گیا ابتداء کا معاملہ تو خرید و فروخت کی راہیں بند رہنے کی وجہ سے اسے بھی یہاں رادہ پانے کی گنجائش نہیں۔ اب یہ صرف باہمی تعاون کا معاملہ رہتا ہے اور حرمت تحریمی کا لحاظ ضرورت و حاجت کے داعیہ کے قوی نظر شرعیوں غیر معتبر ہے۔ اسی لیے دوحہ سے علاج روا ہے اور حرمت نہایت کے خیال سے بڑھ کر کسی ہاں کو بلاکت سے بچانے کا خیال رکھنا ہے۔ ائمہی لان قدام میں ہے:

"وسبب الإباحة الحاجة إلى حفظ النفس عن الهلاك لكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة احتساب الحساسات والصلابة عن تناول المستحبات". (ص ۵۹۶، ج ۸) واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۵)

مذہبی باہرام کے مشروط جواز میں طیب مسلم عادل حاذق کے قہر میں اجازتی ہیں، سید امام احمد رضا کا ہر قسم سرور فرماتے ہیں، اگر نہ جائز چھ کو دوا کے لیے استعمال کرنا جائز بھی ہو تو وہاں کہ اس کے سوا دوا ملے

اور یہ امر طیب حاذق مسلمان غیر فاسق کے اخبار سے معلوم ہوا اور یہاں دونوں امر تحقیق نہیں۔ (فتاویٰ رضویہ کتاب الفطر والادب ص ۱۱۳ ج ۹)

لیکن ان قیدیوں کے تھکن میں تعلیم ہوگی کہ یہ ھیچڑہ موجود ہوں یا مکھن اور مکھن کا کھانا حقیقت کے متعبر الحصول ہونے کے وقت ہوگا۔ لہذا اس تعلیم کی روشنی میں دونوں صورتوں میں ان قیدیوں پر دائر ہونے والا حکم نافذ رہے گا۔ ہاں اہم یہ قیدیوں کا اکل مٹنی ہوں نہ ھیچڑہ ثابت ہوں نہ مکھن تو وہاں یہ جواز نافذ نہ ہوگا۔

اس تعلیم کا سبب یہ ہے کہ اسلام کی قید محض اسلام اور دین کے پیش نظر تو ہو نہیں سکتی کہ مطلق علاج تو بیع و شرا بیع معاملات سے ہے تو اسلام کی قید کا کیا معنی؟ سیدنا اہل حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

”رہا کافر طیب سے علاج کرانا خارجی یا ظاہر مکشوف علاج جس میں اس کی بدخواہی نہ چل سکے وہ تو لاہولونکم بحالا سے بالکل بے علاقہ ہے اور دنیاوی معاملات بیع و شرا و اجارہ و استیجار کی محض ہے۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۲۹۰ ج ۹)

لیکن چوں کہ یہ علاج داخلی اور اہم نوعیت کا ہے جس کی اہمیت کے پیش نظر ایک حرام چیز سے علاج کا جواز شروع ہو رہا ہے اس لیے یہاں پر اسلام کی قید لگائی گئی تو ھیکڑہ اس تکلیف کا مقصد دین اور اسلام کے ظاہری مفہم کے علاوہ کچھ اور ہوگا اور وہی مقصد اہم نہ کہ ظاہر کا صلح نظر ہوگا۔ لہذا ان قیود کے مقاصد کی تلاش ضروری ہے تاکہ ان کے معیار پر اس کے حکم جواز کو پیش کر کے اس کے خلاف مقاصد معلوم کیے جائیں۔ فقیر کی نگاہ میں ان قیود کے مقاصد یہ ہیں:

اسلام کی قید طیب کی ہم دردی پر اتحاد کے پیش نظر ہے، کیوں کہ کفار اسلام دشمنی میں مسلمانوں کے واسطے ضرور مائل ثابت ہوتے ہیں مخصوصاً ایسے امراض میں جہاں سریش کی جان کو خطرہ در پیش ہو۔ سیدنا اہل حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں:

امام محمد مہدوی ابن الحاج مکی قدس سرہ فعل میں فرماتے ہیں: ”وأنشدني الفقيه و الشيع ما ارتكبه بعض الناس في هذا الزمان من معالجة الطيب والكفخال الكافرين الذين لا يرجى منهما نصيح ولا خير، بل يقطع بغشهما وأذنبهما لمن ظفرا به من المسلمين سيما إن كان المريض كبيراً في دينه أو علمه۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۲۹۰ ج ۹)

طیب کی حد اقل اور عدالت کی قید میں طیب کی شخصیت کی صحت اور مہارت اور احساس ذمہ داری پر اعتماد کے لیے چوں کہ اس کی روشنی میں یہ قیمن ہو سکے کہ یہاں واقعاً اس علاج کے سوا اور کوئی چارہ کار نہیں اور مریض کو ضرور رسائی یا لاپرواہی کا اندیشہ ہو۔

انگریزی دونوں قیدی گزشتہ صدیوں میں مسلمان اہل کا لازمہ تھیں کیوں کہ اکثر اہل باعمل عالم دین ہوا کرتے تھے اور اپنے اس فن میں طاق۔ اسی لیے بعض کتابوں میں مذہبی بالحرام کے جواز کے لیے صرف مسلم طیب کی شرط ذکر کی گئی۔ لیکن یہاں بھی حد اقل اور عدالت کی قید میں لازمی طور سے حالات زمانہ کے پیش نظر ہونا چاہیے۔ چنانچہ عین الحقائق اور عالمگیری میں ہے:

”يجوز للعليل شرب الدم والبول وأكل الميتة للندوي إذا أخبره طبيب مسلم أو شفاه فيه ونسجده

من المباح ما يقوم مقامه" (عالمگیری ص ۱۶۶ ج ۱ / تبیین الحقائق ص ۲۳ ج ۶)

جب تک یہ قیدیں اپنی صریح حقیقت اور ان کے مفادات کے ساتھ حاصل رہیں جب تک تو غیر کوئی بات ہی نہیں تھی کیوں کہ ان حالات میں تو بہر حال ان قیدوں کا لحاظ حقیقی طور سے ضروری ہوگا۔ لیکن جب اس زمانہ میں مسلم عاقل اور عادل اطمینان رکھتا ہے تو اگر اب بھی ان قیدوں کی حقیقت لازم رکھی جائے تو عروج ثمن لازم آئے گا۔ اس لیے اگر ان قیدوں کے مفادات دوسری راہوں سے حاصل ہو جاتے ہیں تو ممکن ان قیدوں کو وہاں تسلیم کر کے عزم جو اذکار فدا رکھا جائے گا۔

مشابہات، تجربات اور جدید آلات طبیکیں کے ذریعہ ان کے مقاصد و فوائد کا حصول ہوتا ہے۔ اس لیے انھیں ہٹا دینا کر عزم جو اذکار کا تحقق ہونا چاہیے۔

ایسی قیمت دوسرے باب کے مسائل میں بھی فقہائے کرام سے حصول ہے۔ مثلاً شہادت میں عدالت کا مسئلہ کہ لفظ کے شیوع کی حالت میں بعض مسائل میں اگر قاضی کو شاید غیر عادل کے بیٹے پر اعتماد ہو جائے اور عادل کو اس کا دور بہت مشکل ہو تو قاضی کو اس کی گواہی قبول کرنے کا اختیار ہے کیوں کہ عدالت نہ کسی لیکن عدالت کا مفاد اس اعتبار کی صورت میں حاصل ہے۔ کما ذکرہ الإمام أحمد رضا القادری فی فتاویہ

واضح ہو کہ اس سے پہلے فقیر نے ان قیدوں کو قید احتیاطی لکھا تھا۔ لیکن غور کرنے کے بعد مذکورہ بالا صورت سامنے آئی اور اس مفہوم کی تعبیر بدل گئی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجہ مسئلہ - ۴

از: مولانا محمد امجد الحسن قادری مصباحی، پاسبان احمد پرنسویہ، گھوئی

الجواب ۱

زیات فدا اور تصرفات فقہائے پد چلتا ہے کہ انسان کے جرم مانع اور جرم غیر مانع کے درمیان فرق ہے۔ جرم مانع کو یقیناً ضرورت و حاجت شرعی بطور وہاں فقہائے کرام نے استعمال کرنے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ عورت کا دودھ جرم مانع ہے اور جرم مانع سے انفاق کی حرمت پر ہے شمار خصوص شرمیہ۔ جرمیات بھیہ وارد ہیں۔

● بدایہ میں ہے: "والاستنعاغ بالجزء حرام" (ج ۲، ص ۲۸۹)

● بدایہ میں ہے: "الاستنعاغ بأجزاء الأدمی لم یحرم لذكره كذا في حواشر الأخلاط" (ج ۵ ص ۳۵۱)

مگر اس کے باوجود یہ ضرورت بطور وہاں استعمال کی اجازت دی گئی ہے۔ چنانچہ فتاویٰ ہندیہ ج ۳ ص ۱۱۳ میں ہے:

"ولا بأس بأس يستعطف الرجل بلسن المرأة وبشره للضرورة"

● نیازی میں ہے: "ولا يجوز للمرضعة دفع لبسها للقداری ان أحضر بالخصی كذا في القیة"

● فتح القدیر میں عورت کے دودھ کے استعمال کے متعلق سے ہے: "لأنه جزء الأدمی، فلا يجوز الاستنعاغ به"

للضرورة (ج ۳، ص ۳۶۰)

تو یہاں اصرار یہ ہے: "وبينت التحريم بعد العظام على المنعوب و لم يبح الإرضاع بعد مدته"

لأنه جزء الأدمی والاستنعاغ لغیر ضرورة حرام علی الصحیح (ص ۲۳۸ ج ۲)

آخر فقرہ کہ مہارتوں سے واضح ہے کہ اگر بچہ کو ضرورت پڑے تو دودھ پلانے والی عورت اپنا دودھ اس کے لیے دے سکتی

ہے۔ یوں ہی ضرورت کے وقت عورت کے دودھ سے الطاق جائز ہے۔

بزرگوار ائمہ میں ہے: التدلوی یلین البیت للرمم فولان، قبل بالمتع و قبل بالحوار لہ علم فیہ الشفاء کما فی الفتح هنا۔ وقال فی موضع آخر: ان أهل الطب یستون نفعاً للبیت اللعین۔ وھی من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتدلوی کالمعمر واختار فی النهاية والغایة الحوار إذا علم فیہ الشفاء ولم یجد دواء غیره۔ (ج ۴ ص ۱۶۶)

اچھے ہی انسانی خون سے اس کی کرامت کے باعث الطاق اور اس کو دوا میں استعمال کرنا حرام مگر جب کسی کی تکمیل یا موت جائے اور خون نہ پائے ہو، بلاکت کا علاج نہ ملے ہو یا اسے تو خون بند کرنے کی غرض سے بطور دوا استعمال کرتے ہوئے اس خون سے آ یا تر آ یا مثلاً سورۃ اخلاص یا فاتحہ وغیرہ لکھنا جائز کہ ضرورت ہے۔ روا ائمہ میں ہے:

"ونصر ما فی الحواوی القدسی إذا سال الدم من أنف إنسان ولا یقطع حتی یخشی علیہ الموت وقد علم أنه لو كتب فالحاجة للكتاب أو الإخلاص بثلث الدم علی جبهته یقطع فلا یرخص له فیہ و قبل یرخص کما یرخص فی شرب الخمر للعطشان و أكل الميتة فی المصلحة وهو الفتوی۔" (ج ۱ ص ۱۵۴) فتاویٰ ہندیہ میں ہے: والذي یرفع فلا یرفأ دمه فأراد أن یکتب بدنه علی جبهته شیئاً من القرآن قال أبو بکر الإسکافی یجوز۔ (ج ۴ ص ۱۱۲)

اسی میں ہے: یجوز للعلیل شرب الدم والبول و أكل الميتة للتدلوی إذا أخره طیب مسلم أن شفاہ فیہ ولم یجد من الصالح ما یقوم مقامہ۔

ان چیزیات سے روکن کہ انسان کے جزو مائع دودھ اور خون سے ہوتی ضرورت الطاق جائز ہے اور ضرورت ان میں مؤثر ہے۔ اور جزو مائع کے علاوہ اجزاء مثلاً دانت، بال، ہڈی، گوشت وغیرہ کسی سے بھی الطاق کے جواز پر کوئی چیز غلط نہیں آتا، بلکہ الطاق کی حرمت پر فقہانے چیزیات صریحہ راقہ فرماتے ہیں۔ چنانچہ شرح البیہر النکیر میں ہے:

"والأدمی محترم بعد موته علی ما کان علیہ فی حیاته فکما لا یجوز التدلوی بشیء من الأدمی الحي إکراهاً فکذلک لا یجوز التدلوی بعظم الميتة۔" (ج ۱ ص ۹۰)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: إذا کان برجل حراصة یکره المعالجة بعظم الغریر والإنسان۔ لأنه یحرم الانتفاع به۔ (ج ۵ ص ۳۵۱)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: ووصل الشعر بشعر الأدمی حرام سواء کان شعرها أو شعر غیرها، کذا فی الاختیار شرح المختار۔ (ج ۴ ص ۱۱۳)

روا ائمہ میں ہے: وإن قال له آخر: قطع یدی وکفلی لا یحل، لأن لحم الإنسان لا یباح فی الاضطراب لکرامتہ۔ (ج ۵ ص ۲۳۸)

گویا جزو مائع میں ضرورت کا اعتبار رکھنا جائز ہے اور جزو غیر مائع میں ضرورت کا اعتبار نہیں ہوتا، بلکہ ضرورت کے دائرے سے باہر ہوتا ہے۔

انسانی خون کے استعمال میں حاجت شرعی بھی مؤثر ہے، اس کی تائید کتب فقہ کے درج ذیل

مشہور معروف جرنیل سے ہوتی ہے۔ غرض ان دوا کا شرح الاشیاء والاعراض ۱۰۸ میں ہے:

”قال الثمر ناشي في شرح الجامع الصغير نقلًا عن التهذيب، يجوز للعليل شرب الدم والبول إذا أُخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه ولعجه من المساح ما يقوم مقامه.“

ظاہر ہے کہ جب کسی مسلم طبیب نے بتایا کہ مریض کے لیے خون میں شفا ہے اور اس کے قائم مقام کوئی اور چیز نہیں تو ایسے وقت میں مریض کو خون پینے کی اجازت ہے اور یہ ضرورت و حاجت دونوں کو عام ہے، اس لیے کہ ضرورت اس وقت ہوتی جب وہ اس حالت کو کھینچتا ہے کہ خون نہ پینے سے ہلاکت یا قریب ہلاکت ہو جاتا ہے جب کہ یہ جانتا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی شفا نہیں ہے۔

الجواب ۳

پھر رد المحتار ص ۲۳۸ ج ۵ میں ہے: وإن قال له آخر: قطع يدي وكلها لا يحل، لأن لحوم الإنسان لا يصح في الاضطراب لكرامته. مگر اجازے مانگ رہا ہے اور وہ خون کے استعمال میں ضرورت کا اقرار ہے، چنانچہ مرد کو عورت کا دودھ بطور دوا تک میں چڑھانے اور پینے کی اجازت ہے۔ ولا بأس بأن يستعط الخرج من بطن المرأة و يشربه للدواء. (ہندیہ ص ۱۱۲ ج ۱)

رد المحتار میں دوا کے طور پر دودھ کے استعمال کے تعلق سے ہے لا يحل التدنوي به في العين الرمداء و فيه قولان، قبل بالمنع و قبل بالحوار إذا علم فيه الشفاء كما في الفتح هنا. (ص ۱۲۶ ج ۱)

ما شیعہ علی الہدایہ میں ہے علی التهذيب يجوز للعليل شرب البول والدم والمينة للتدنوي إذا أخبره طبيب مسلم أن شفاؤه فيه ولم يجد من المساح ما يقوم مقامه. (ص ۱۲۶ ج ۱)

لہذا ضرورت و حاجت کے تحقق کے وقت انسانی خون کے استعمال کی اجازت دی جاسکتی ہے۔

الجواب ۴

یہاں ضرورت و حاجت انسانی خون چڑھانا انسانی کریم کے معنی نہیں، اور نہ دوا کے طور پر مرد کو عورت کا دودھ چڑھانا اور تک میں چڑھانا درست نہ ہوتا اور نہ اسے آشوب زدہ آگے میں لگانا جائز ہوتا کہ جس طرح خون جڑا انسانی ہے اسی طرح دودھ بھی جڑا انسانی ہے۔

الجواب ۵

تدوی بالخرام میں طیب مسلم عادل ہونا شرط اور واجب نہیں، اس لیے کہ علاج و معالجہ معاملات سے ہے اور معاملات میں عدالت دونوں سے شرط نہیں۔

(۱) عدالت کی شرط جو جب مرجع ہے۔ ثانی ج ۵ ص ۲۳۳ میں ”مکترة و فروعها“ کے ذیل میں ہے:

”فما شرط العدالة فيها بلady إلى الحرج و قل ما يجد الإنسان المستجمع لشرائط العدالة ليعامله أو يستعنه أو يبعث إلى ذلك“۔

صحیح الاثر میں ہے: قال صاحب المنح: وقيل قول الفاسق والكافر في المعاملات؛ لأنها مكررة و جردوا فيها بين أحاسن الناس فلو شرطنا شرطًا (الذي أدى إلى الحرج لقليل قوله مطلقًا وفقًا للمخرج. (ج ۲ ص ۶۰۹)

(۲) عدالت کی شرط صرف عدالت میں ہوتی ہے۔ ملحق الاثر میں ہے بشرط العدل في الديانة. (ج ۲ ص ۶۰۹)

تو بالابصار میں ہے: شرط العدالة في الدیاتات هي التي بين العبد والرب كالخبر عن نجاسة العدا
فہم۔ (ج ۵، ص ۲۴۳)

اور اسلام بھی شرط نکس اس لیے کہ معاملات میں کافر کی بھی غیر معتبر ہے تو اگر اسلام درجہ شرط ضرورت میں ہوتا تو
کافر کا قول ہرگز معتبر نہ ہوتا۔

درمیان میں ہے: وقيل قول الفاسق والكافر والعبد في المعاملات لكثرة وقوعها. (ج ۵، ص ۲۴۳)
مفہمی الامرجح میں ہے: وقيل في المعاملات قول الفرد ولو أثنى أو عينا أو فاسقا أو كافرا.
(ج ۲، ص ۶۰۹)

لہذا معلوم ہوا کہ اسلام و عدل کی قید شخص اس لیے لگائی گئی کہ طریب کے قول پر اعتماد و وثوق ہو جائے، مگر یا تو اسی
بالحرام کے واسطے میں ہے حرام کے استعمال میں حصول شفا کا علم (یعنی یقین و قطعہ یقین) ہونا اصل ہے، لیکن وجہ ہے کہ اگر
مریض کو خود یقین سے معلوم ہے یا اسے قطعہ یقین ہے کہ فلاں حرام ہے کہ استعمال سے شفا مل جائے گی تو اسے اس حرام سے
کے استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ چنانچہ فقیر قرعہ اور عاشیہ ترندی میں ہے:

"قال إن المريض لو علم بالقطع الشفاء لم يداو به فهو عاص مثل الجائع الذي عنده طعام ولو
كان الشفاء مضمونا فهو في حد الجوار ولو كان موهوبا فترك ذلك الدواء أحسن وهو توكل." (ج ۲، ص ۲۴)
اسپ یہ مسئلہ روزِ رجن کی طرح واضح ہو گیا کہ طریبِ مسلم عادل کی قید شخص انشاءً اعتماد و وثوق کے لیے ہے اور کافر
طبیعیوں سے موصوم اندیشہ سے بچنے کے لیے ہے، اور حاضر میں تجربہ سے اعتماد حاصل ہو سکتا ہے لہذا طریبِ مسلم عادل کے
فقدان سے تداوی بالحرام پر کوئی شک نہیں چسکا۔ عذا ما ظہر لی عند ربی۔



تنقیحی مقالات و آراء - بار دوم

تنقیحی مقالہ - ۱

از: حاج الشریعہ حضرت علامہ مولانا مفتی محمد اختر رضا خاں ازہری داماد مولانا علی بریلوی شریک
خون ابراہیم قطعی ہے۔ قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اس کی حرمت صراحتاً وارد ہوئی ہے اور میں کی طرف حرمت کی
اضافات اس امر کا قیام دیتی ہے کہ اس میں تصرف ہر طرح حرام ہے اور اس کے استعمال کی تمام وجوہ و منوع ہیں تکسیر و شادی
میں مذکور آیت کریمہ فرمایا:

"إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ السَّبَّةَ أَكَلُهَا وَالْإِنْتِفَاعَ بِهَا وَهِيَ السَّيِّئَةُ مَا لَتْ فِي غَيْرِ ذِكَاةٍ وَالْحَدِيثُ الْحَقُّ بِهَا
مَا آمَنَ مِنْ حَيٍّ وَالسَّمَكُ وَالْجَرَادُ أَمْرُهُمَا الْعَرَفُ عَمَّا لَوْ اسْتَبَاهُ الشَّرْعُ وَالْحَرَمَةُ الْمَضَاعَةُ إِلَى الْعَيْنِ
تَقْبِذُ عَرَفًا حَرَمَةُ التَّصَرُّفِ فِيهَا مَطْلَقًا إِلَّا مَا حَفِظَهُ الدَّلِيلُ كَالْتَصَرُّفِ فِي الْمَشْبُوعِ لَا حَرَمَ"
تفسیر احمدی میں حضرت علامہ نبیون علی علیہ السلام نے بڑھادی سے استنباطاً علیہ الخیر و کمال کیا اور اسے مقرر رکھا
الحرمة المضاعفة إلى العين لقب عرفاً حرمة التصرف فيها مطلقاً إلا ما حفظه الدليل كالصرف في المشبوع.
تفسیر سیدی ابوبکر صامی رازی علیہ الرحمہ احکام القرآن میں فرماتے ہیں: السببة في الشرع اسم للمحوان
السبت غير المشتمل وقد يكون مينة بأن يموت حشف أنه من غير سبب لا دمي فيه وقد يكون مينة
بسبب فعل لا دمي، إذا لم يكن فعله فيه على وجه الذكاة الصحيحة إلى أن قال وكان ذلك فليلاً على
تأكيد حكم التحريم، فإنه يتناول سائر وجوه المنافع ولذلك قال أصحابنا: لا يجوز الانتفاع بالسببة على
وجه ولا يقطعها الكلاب والحوارخ. لأن ذلك ضرب من الانتفاع بها وقد حرم الله السببة تحريماً مطلقاً
بمعناها وكذا به حكم الحظر. فلا يجوز الانتفاع بشيء منها إلا أن يخص شيء منها بتدليل بحسب التسليم
له قلت: وبسبب هذا الذي ذكر في السببة على الدم المستوح بالأولى لعموم القاعدة المارة في
البيضاوي وغيره وهذا ظاهر جداً.

(۲) یہاں سے معلوم ہوا کہ خون کی حرمت کا افادہ جو قرآن نے فرمایا ہے، اس میں کوئی شبہ نہیں، اس لیے کہ نص
قطعی بیکر نصوں قطعی اس نص میں وارد ہیں اور "عرفاً" کی قید سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ خون سے کسی طرح انتفاع کی حرمت
نصوص کا وہ معلوم قطعی یعنی ہے جو نزول قرآن کے زمانے میں عرف عام سے معلوم ہوا لہذا یہ روشن ہے کہ استعمال خون بہر وجہ
حرام ہونے پر بھی سے اجماع بھی چلا آ رہا ہے۔

(۳) یہی وجہ ہے کہ خون اہل و جب کی نجاست طایفہ ہے کہ اس کے بارے میں نصوص متوافق ہیں اور اس وجہ سے خون
اسم اعظم کے نزدیک نجاست کا مصداق ہے اور اس پر اتفاق علماء بھی ہے لہذا اصحابین کے نزدیک بھی یہ نجاست طایفہ ہوا، اس
لیے کہ صاحبین کے نزدیک نجاست طایفہ وہ ہے جس کے جنس ہونے پر اتفاق ملا ہو اور اس میں عموم ملوث نہ ہو اور امام اعظم
متوافق اول و دوم سواش نہیں مگر کہ انہما فرماتے ہیں: خطاوی علی مراء فی الخلاف میں ہے:
"الاعمام رجس الله تعالى عنه قال ما توافقت على نجاسته الأدلة فمغلط، سواء اختلف فيه

العلما، وکان فیہ بلوی أم لا، و إلا فهو مضطرب، و قالوا: ما تلقى العلما علی نجاسته ولم یکن فیہ بلوی فمضطرب و إلا مضطرب۔

خون کے نجاست لیکھ دینے کی تصریح تمام کتب قدیم میں موجود ہے۔ مثلاً لعلیل بسرد العبارات و نکشی فی المقام یما صرح بہ الحارث حیث قال: تلقى العلما علی أن الدم حرام، لا یؤکل ولا یتفع بہ و أنت خیر بالقدیر المتعلل علیہ بین الإمام أبی حنیفہ وغیرہ من الأئمة وما هو المراد من الدم عندنا۔
اس کی یہ بھی خون سے الطحاح کی حرمت مطلقاً ثابت ہے تو یہ نہیں کہ شخص اس کا کھانا وغیرہ حرام ہو اور باقی وجوہ الطحاح کی حرمت قطعی ہو۔

(۴) اور آپ یہ قاعدہ طاقی اثر مقرر ہوا کہ میں کی طرف منسوب حرمت کا ملبوم عرفی تمام وجوہ تصرف سے منع آتی ہے تو انکی جگہ میں خون سے الطحاح کی ممانعت قرآن کا مدلول اور اس کی نفس قطعی ہے تو جس کے ہوتے نہ قیاس کی عادت نہ قیاس درست، قطع نظر اس کے کہ قیاس ہم بیسوں کا عقیدہ نہیں کہ اجتہاد سے قاصر ہیں۔

(۵) خادم نظر پر یہ شہدہ نہیں کہ بنا اوقات غم مذکور پر تصور نہیں رہتا، بلکہ نظر بمقصد مذکور کے تو اہل کو بھی شامل ہوتا ہے اور یہی غم عام مدلول کلام ظہر ہے اور قطعیت میں مخصوص یا محل مخصوص قرار پاتا ہے۔ اسی جگہ "مسئلہ خنزیر" کو دیکھیے کہ قرآن میں صاف "لحم الخنزیر" فرمایا مگر امت نے اسے صرف گوشت پر منحصر نہ بنانا، بلکہ اس سے حرمت میں لڑائی لگائی اس لیے رضادوی میں فرمایا: إنما خص اللحم بالذکر، لأنه معظم ما یؤکل من الحيوان و سائر أجزائه کاشباع لہ۔

خازن میں ہے: أجمعت الأمة علی أن الخنزیر بجمیع أجزائه محرم و إنما ذکر الله تعالیٰ لحمہ، لأن معظم الانتفاع متعلق بہ۔

احکام قرآن میں ہے: والأئمة عقلت من تأويله و معناه مثل ما عقلت من تبرئہ واللحم و إن کان مخصوصاً بالذکر، فإن المراد جمیع أجزائه و إنما خص اللحم بالذکر، لأنه أعظم منفعة، و ما یبغی منه کما نص علی تحریم قتل الصيد علی المحرم والمراد حظر جمیع أفعاله فی الصيد، و خص القتل بالذکر، لأنه أعظم ما یفصد بہ الصيد، و کقولہ تعالیٰ: إذا نودى للصلاة من لوز المصنعة فاستمعوا إلی ذکر الله وقرؤا البیع" فخص البیع بالنہی، لأنه کان أعظم ما یتفون من مباحثهم والمعنى جمیع الأمور الشاغلة عن الصلاة، و إنما خص علی البیع ناکہذا للنہی عن الاشتغال عن الصلاة، كذلك خص لحم الخنزیر بالنہی ناکہذا بحکم تحریمہ و حظر السائر أجزائه، فدل علی أن المراد بثلث جمیع أجزائه۔

قوم کے بارے میں اگر اہل و شرب پر نص لگائی ہوئی اس سے ہی مراد لی جائے گی جو اس کے کفار میں بتائی گئی۔
(۶) اس جگہ اللہ تعالیٰ نے "رضعت" کا مد اور اضطرار پر رکھا ہے، چنانچہ ارشاد ہوا: "فمن اضطرّ غیر ذلک"۔ لہذا ضرورت پر ہی طاق کا کار ہوگی کہ اضطرار ہے ضرورت نہیں ہوتا۔

(۷) اس مسئلہ سے صرف فکر کر کے "ما عقل علیکم من البیعی من خراج" سے استدلال عجیب ہے اور غرض کہ اس مخصوص مسئلہ پر ضرورت پر رکھنا میں صواب ہے اور قیاسی دلائل کا مقتضی ہے۔

(۸) ضرورت کے تحقق کا اطمینان کر لینے کے بعد یہ دیکھنا ضروری ہے کہ شرع مطہرہ کا کوئی دوسرا آگاہہ اس کے معارضہ کو نہیں اور نہ فروج و مضارہ میں اصل حرمت ہے۔ کما صرح بہ سیدی الجحد علی فداؤہ۔
(۹) انسانی خون کی حرمت کی علت سب سے جداگانہ ہے اور وہ ”عقربم“ ہے اب یہ دیکھنا ضروری ہے کہ عقربم انسان کیلئے کتنا شائے ضرورت قابل سقوط ہے؟

نتیجہ بحثی مقالہ - ۲

از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی و استاد جامعہ شرعیہ مبارک پور

ایک انسان کا خون دوسرے انسان کے بدن میں چڑھنا بوجہ ضرورت بھی جائز ہے اور بوجہ عادت بھی۔ عین کی طرف حرمت کی اضافت صحیح و جود تصرف کی حرمت کا قائلہ دیتی ہے، لیکن حرمت صرف ان وجوہ کی قطعی ہوتی ہے جن کا ذکر نص قطعی میں ہے اور جن کا ذکر نص قطعی میں نہیں، ان کی حرمت قطعی نہیں، قطعی ہوتی ہے، الا یہ کہ کوئی دوسری دلیل قطعی حرمت قطعی پر قائم ہو، جیسے اجماع۔

آیت کریمہ ”انما الخمر“..... حسن..... فاختہ وہ ”میں عین طری طرف کا کتاب“ بقلا و دیگر حرمت کی اضافت ہے۔

جہاں میں ہے: سناہ و رجس و ما هو محرم العین۔ (ص ۹۹۳ ج ۱)

نیز اسی میں ہے: قد حلت لنا المتوخره ان الشی علیہ السلام حرّم الخمر، وعلیہ العقد الاجماع۔ (ص ۹۹۳، ج ۱، کتاب الاشریق)

لیکن حرام قطعی اس کے وجوہ تصرف میں محض شرب ہے اور دوسری وجوہ محض الکھان و انتھارنی الا علیہ وغیرہ حرام قطعی نہیں کہ ان سے اعتبار کا حکم قطعی نہیں جیسا کہ سرے کی مقالہ سے پتہ چلتا ہے۔

آیت کریمہ ”انما خرّم علیکم الخمر و الخمر“ میں گو مطلق دم کی طرف حرمت کی اضافت ہے، لیکن مراد مطلق دم نہیں، بلکہ دم مستخرج ہے، جو عین ممانعت صحیح و جود تصرف سے ہے، لیکن مطلق صرف ”خمر“ ہے۔ ان دونوں باتوں کا ذکر سورہ اتعام کی آیت کریمہ ۱۳۵ میں ہوا ہے قل لا اجد فی ما لو یمن بلیٰ فخرنا علی طابعیہ یلعنہ اللہ ان تکون منہ لو فخرنا فسنلعنہ لو لعنہ جہنم قالہ حسن۔

طابعیہ کا لفظ قرآن حکیم میں شرب کے معنی میں بھی استعمال ہوا ہے، حضرت طاووت کے واقعہ میں یہ آیت ہے: فمّن شرّب فلیس مینّ ومن لم یلعنہ فواللہ مینّ، اعلیٰ حضرت علیہ الرحمہ نے یہاں طعم کا معنی دیا کیا ہے۔ (ابو الطر سوری وغیرہ)

لہذا حکم حرام قطعی ہو اور باقی وجوہ تصرف حرام قطعی۔ واللہ تعالیٰ اعلم

تحقیق حق: اس بحث میں کی تحقیق یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جب عین شے کی طرف قطعی یا تحریم کی اہت کی جاتی ہے تو وہاں فی الواقع اس فعل کی قطعی یا تحریم مراد ہوتی ہے جس شے سے مقصود ہو، مثلاً آیت کریمہ ”اجلک لکم یوسفہ الانعام“ سے مقصود ”اسکل“ ہے یہ مراد نہیں کہ اس سے الکھان کی تمام صورتیں حلال کر دی گئیں۔

یوں ہی آیت کریمہ ”خرّمنا علیکم الخمر و الخمر“ میں عین صید و عین دم کی طرف حرمت کی اہت ہے تو

یہاں حرمت سے مراد "حرمت اکل و شرب" ہے کہ مبدء سے مقصود "اکل" اور دم سے مقصود "شراب" ہے، اسی پر مجمع اہل حق کا اتفاق ہے، بلکہ علامہ عبدالقادر بغدادی کی صراحت کے مطابق اجماع سلف ہے۔ مسلم الثبوت اور اس کی شرح فوائد حرمت میں ہے:

"مسألة: لا إجماع في التحريم المتطابق إلى العين نحو: "خُرِثَ عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ" و "خُرِثَ الْخَيْرُ" ونحوهما. و في الكشف: و التحليل المتطابق إليه نحو: "أُجِلَّتْ لَكُمْ بَهِنَّةُ الْإِنْعَامِ" جَلَاءً لَأَيِّ عبد الله البصري من المعترلة".

لفظ إعادة الاستفراد إرادة منع الفعل المقصود منها أي من الأعيان فتعين المراد فلا إجماع حتى فهم في "حرم الخمر، والحمر، والحرير، والآنم" الأكل في الأول والشرب في الثاني واللبس في الثالث والوطء أو النكاح في الرابع..... والأولى أن يقال: المدعى أن نفس إضافة التحريم إلى العين لا توجب الإجماع للعرف الشائع فيه لفهم المنع عن الفعل المقصود، ولا يتلقى عروض الإجماع بخلاف آخر كتعدد المقاصد وعدم القرينة على بعض معن فتأمل..... واستدل عبد القادر بغدادی بالعقد الإجماع قبل ظهور هذه الطائفة القائلة بالإجماع، فإن الشك باجمعهم كانوا يستدلون بهذه الآيات على التحريم، يكتفون بتأويلها ويقولون: تكفر بإنكار طواغیر هذه الآيات المقطوعة فالإجماع بحر اجل.

ثم إن أهل الحق بعد الفاهم على نفي الإجماع أن المقصود تحريم الفعل المقصود اختلوا، فذهب الشافعية وبعض أصحابنا: أن فيه محاذ في العين المتطابق إليه، أو إضافة التحريم، أو إجماعاً. وذهب مُحَقِّقُوا الحنفية: إلى أنه حقيقاً ولا محاذ ولا إجماع أصلاً، قال الإمام فخر الإسلام: ومن الناس من ظن أن التحريم المتطابق إلى الأعيان مثل المحارم والخمر محاذ، لما هو من صفات الفعل فيصير وصف العين به محاذاً، وهذا غلط عظيم، لأن التحريم إذا أُضيف إلى العين كان ذلك أمارة لزومه وتحققه، فكيف يكون محاذاً؟ لكن التحريم نوعان.

تحريم بلاهي نفس الفعل مع كون المحل قابلاً للفعل (كأكل مال الغير وفقره يجوز بإجماع المالكين) والنوع الثاني: أن يخرج المحل في الشرع من أن يكون قابلاً لتلك الفعل (كنكاح الأم) لا يجوز بإذنها أيضاً فيعدم الفعل من قبل عدم تملكه فيكون نسخاً فيصير الفعل ثابتاً من هذا الوجه فيقام المحل صالحاً له. وهذا في غاية التحقيق من الوجه الذي يتصور في جانب المحل لتوكيد النفي. فإنما أن يجعل محاذاً البصر مشروطاً بأصله فغلط فاحش، والله أعلم انتهى كلامه الشريفة له.

(مسلم الثبوت وفوائد الرحمات ص ۲۴، ج ۲)

ان عبارات کا ماحصل یہ ہے کہ آیت کریمہ "خُرِثَ عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ" اور ان کے امثال جن میں میں نے کی طرف حرمت کی اضافت کی گئی ہے، ان میں تحریم سے مراد اس فعل خاص کی تحریم ہے جو شے سے عرفاً مقصود ہوتی ہے، اسی پر اہل حق کا اتفاق ہے، بلکہ قادیان کے اہل ایمان سے پہلے تمام سلف کا ہی یہ اجماع تھا۔

اختلاف اہل حق کے درمیان اس بارے میں ہے کہ میں نے کی طرح حرمت کی نسبت حقیقت ہے یا عہدہ اور شایعہ اسے عہدہ کہتے ہیں اور اگر حقیقت حقیقت - اور امام فخر الاسلام کی تحقیق اذیق سے عہدہ ہے کہ اس کا حقیقت ہو یا حق ہے - امام فخر الاسلام کی تقریر کا حاصل یہ ہے کہ حرمت کی دو قسمیں ہیں

ایک وہ حرمت جس کا تعلق فعل سے ہو اور عمل فعل میں فعل کی گنجائش باقی ہو جیسے اکل مال غیر کہ حرام ہے لیکن مالک کی اجازت سے اس میں کھل کی گنجائش باقی ہے۔

دوسری وہ حرمت جس میں عمل شرعاً فعل کا عمل ہونے سے خارج ہو جائے اور اس میں فعل کی گنجائش باقی ہی نہ رہے جیسے کلام حرام کہ حرام ہے اور کھل مٹا دیاں، لیکن، بھائی میں کلام کی گنجائش باقی نہیں ہے، حتیٰ کہ ان کی اجازت سے بھی ان کے ساتھ کلام حلال نہ ہوگا، یہاں بھی فعل کی طرف نسبت ہو سکتی تھی، لیکن اس کی بجائے عمل کی طرف نسبت اس لیے کی جاتی ہے تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ عمل قائل فعل نہیں ہے، نیز اس سے لگی کی تاکید ہوتی ہے۔ (مستم)

فقیر بنو فیض اللہ تعالیٰ: حرمت کی نوع دوم میں عمل فعل کا فعل نہیں رہتا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس سے انکار مطلقاً ممنوع ہے، یہاں اس فعل کی ممانعت عرفاً مقصود ہے، اگر اس پر اصرار ہو تو اس کی حرمت قطعی ہوگی، جیسے کلام حرام، اکل میت و شرب دم کی ممانعت، ایسا نہیں کہ عرفاً قطعی ہے، بلکہ عرفاً جس معلوم پر اصرار است واجب ہو اور اصرار قطعی ہے، اور جو فعل عرفاً مقصود نہیں ہے، اس کی ممانعت قطعی نہ ہوگی، بویں ہی جس فعل مقصود کی ممانعت پر اصرار نہ ہو، اس کی ممانعت بھی قطعی نہ ہوگی، مثلاً ارشاد باری و تَبَارَكَ وَتَعَالَى لَكُمْ فِيهِ حُرْمَةٌ وَتَعْلَمُونَ عَلَيْنَا حُرْمَةُ اللَّهِ فِيهِ حُرْمَةٌ حرمت کی اضافت ہے، مگر حُرْمَةُ کے بعض افراد مقصود، دم، بخار کے اکل و شرب کی ممانعت پر اصرار قائم ہے، ساتھ ہی ان کی حرمت مضموم بھی ہے، لہذا ان کی حرمت قطعی ہے اور اس کے کثیر افراد مٹا دیتے ہیں، ذکر فرج، آئیں ان کے اکل کی ممانعت پر اصرار نہیں ہے، لہذا ان کی ممانعت قطعی ہے۔ اعلیٰ حضرت علیہ الرحمۃ وارضوانہ نے فتاویٰ رضویہ جلد ۸، ص ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵ میں حلال جانوروں کے ہاتھ پاؤں کے لیے حُرْمَةُ فرماتے ہیں جن میں سے اکثر کو ممنوع دیکر وہ قرار دیا ہے اس کے شروع کا ایک اقتباس ملاحظہ فرمائیے، رقم طراز ہیں

”أخرج الطبرانی في المعجم الأوسط عن عبد الله بن عمرو، وابن عدي، والبيهقي عن ابن عباس رضي الله عنهم: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره من الشاة سقاء العرارة، والمثاق، والحبد، والذئبة، والأشقيس، والغنفة، والذم. حاشية علامہ طحاوی میں ہے فقال أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه: إنما الذم فحرمتم بالنقص، وكرهوا الشاة، لأنها مثا تستخذه الأعداء - قال الله تعالى: وَتَعْلَمُونَ حُرْمَةَ اللَّهِ فِيهِ حُرْمَةٌ، اور علامہ معتقد یہ ہے کہ اگر حرمت سے مراد حرمت تحریمی ہے، یہاں تک کہ امام مالک اعلیٰ نے مطلقاً حرمت تعبیر کی۔“ (فتاویٰ رضویہ ص ۳۳۳، ۳۳۴، ۳۳۵)

ان کا مکمل سے یہ امر واضح ہو کر سامنے آ گیا کہ میں نے کی طرف حرمت کی اضافت اس سے سمجھ و جہد انکار کے حرام قطعی ہونے کی دلیل قطعی نہیں، بلکہ صرف اس فعل سے حرمت کی دلیل قطعی ہے جو عرفاً مقصود ہو، ساتھ ہی وہ مطلق ہو یا جمع علیہ، یہی وجہ ہے کہ حضرت سید عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے حرمت فہمہ کی تخریج حرمت اکل میت سے فرمائی، چنانچہ مقلدوہ شریعہ سب صحیح اہل بیت میں ہے۔

"عن عبد الله بن عباس، قال: أنطريق علي مولاة لبيحونة بشاة، فماتت، فصر بهار رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: فلا أكلتم إياها فليغفر الله لنا جميع ما كنا فعلنا؟ فقالوا: إنا لم نأكلها، منقل عليه". (مشكاة ص ۵۲، فصل ۶)

اللحم المباحات میں "انما حرم أكلها" کا ترجمہ ہے:

"میں فرمود کہ حضرت فراموش ہو گئے تھے کہ انطریق علیؓ نے بکری کا گوشت کھا لیا تھا۔" (ص ۵۳، ج ۱)

اس حدیث پاک سے اس طرف کی مکمل تائید ہوتی ہے جس سے فعل خصوص کی حرمت پر استدلال کیا گیا ہے۔

سونا اور زہم حرام ہیں: عن علي بن ابي طالب رضي الله تعالى عنه وسلم أخذ حريرة فجعلها في يمينه، فأخذ ذئبا، فجعلته في شماله، ثم قال: إن هذين حرام علي ذكوري نفسي، رواه أحمد وأبو داود والنسائي. (مشكاة المصابيح ص ۳۷۸)

اس حدیث پاک میں سونا کی طرف حرمت کی اضافت ہے، پھر بھی پندرہ صورتوں میں سونے کا استعمال جائز ہے، جیسا کہ قادیانی روضہ ص ۳۳، ۳۴، ۳۵ میں اس کی پوری تفصیل بیان کی ہوئی ہے، ان میں ہی زہم کی طرف بھی حرمت کی اضافت ہے، مگر بس اس سے قصود ہے اس کے سوا سورتوں میں حرام نہیں، جیسا کہ درمختار کتاب الحظر والإباحة، فصل فی اللیس میں ہے: ولا بأس بکفة الدیاج۔

یہ اکتفا میں ہے: (ولا بأس بکفة الدیاج) هو ما سدها ولحمته یریسم، شرح وھابیة (للرجال) الكفة بالكسر الشحانة والنموسية، لأنه ليس بلس، ونظمه شرح الوھابیة فقال: (الطویل)

فی کفة الدیاج فالوم جائز ❖ وفي قبة المستقی ذابیطر

(ونكره الشکمة منه) أي: من الدیاج هو الصبیح، وقیل لا بأس بها (وكلها) نكره (القلسوة) وإن كانت تحت العمامة، (ص ۵۰۹، ج ۹)

کتب فقہ کے زیات سے بھی یہی شہادت فراہم ہوتی ہے، چند ملاحظہ فرمائیے:

● فی القدر میں ہے: "واعلم أن الطاهر من تحریم هذه الأعیان انصرف الی البعین الی الفعل المقصود منها کما فی تحریم الشرع لها فی نحو حرمت علیکم أكلها أنکم — و حرمت الخمر بالبعیزة" "انہ یصرف الی الشکاک والشرب والأکل، ولذا قال فی الخلاصة: لو قال هذا الثوب علی: حرام فلیست حلت إلا أن یروی غیره، (ص ۳۷۲، ج ۱)

● نیز اسی میں ہے: "ولو قال لدرعهم فی یدہ: "هذه الدرعهم علی: حرام" إن اشترى بها حلت وإن تصدق بها أو وهبها لم یحل یحلح حرم العرف، (ص ۳۷۲، ج ۱)

● قادیانی میں ہے: "إن کان فی یدہ درعهم فقال: "هذه الدرعهم حرام علی" یظن أن اشترى بها شیئا یحلح فی یدہ وإن وهبها أو تصدق بها لا یحلح فی یدہ، وفي الباقی لو حرم طعنا أو نحوه فهو بعین علی ما تناوله المعتاد أكلًا فی المأكول و لبسًا فی الملبوس إلا أن یعی غیره فلی کلکلت سائر التصرفات فی الأشياء، (ص ۵۵، ج ۲)

- اگر اراکین میں سے کسی نے منع ان حرمة العین المراد منها تحریم الفعل، فإذا قال: "هذا الطعام حرام" حرام، فالمراد آكله، و كذا إذا قال: هذا التوب علي حرام، فالمراد لبسه إلا إذا نوى غيره كما في الخلاصة، إ.ه، (ص ۲۹۳، ج ۱)
- رد المحتار میں ہے: ومن حرم علی نفسه شیئاً لم فعله، یا کلم، أو نطقه کفر لیبینه له، (کتاب الايمان)
- رد المحتار میں ہے: (قوله: یا کلم، أو نطقه) أي: أو نحوهما من لبس توب أو سکتی عار، کل شیء بما یباسبه ویقتضیه منه، (ص ۸-۵، ج ۵، کتاب الايمان، مطلب فی تحریم المعلن)
- رد المحتار میں ہے: أله فی البحر کلام الخاتبة بأن حرمة العین مراد منها تحریم الفعل، فإذا قال: هذا الطعام علي حرام، فالمراد آكله، وفي هذا التوب المراد لبسه، (ص ۵۱۰، ج ۵)



مناقشہ

اجلاس فیصل بورہ مریلی شریف

(۲۱ رجب ۱۴۲۲ھ / ۱۳ جولائی ۲۰۰۱ء)

اشکال: اٹمیہ دگر و جہ و الطاع سے ہے، مگر حرام ہے۔

جواب: یہ حرام اس لیے ہے کہ یہ اکل بالباطل ہے جو حرام قطعی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ: لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ، اور اس بات کا اطلاق محض "صورت حق" کے لحاظ سے ہے جو اطلاق "حق" ہے، نہ گہری کیوں کہ یہاں حق کا کوئی دوسرا ہی نہیں ہے۔

اشکال: حق خیر ایک صورت میں باطل اور ایک صورت میں قاسد ہے، جو بلاشبہ حرام ہے اور یہ اکل و شرب کے سوا دوسری صورت ہے۔

جواب: یہاں حرمت پر نفس صریح موجود ہے کہ سرکار علیہ الصلوٰۃ والسلام نے اس آدمیوں پر شراب کے سطلے میں لعنت فرمائی، انہیں میں سے بچنے اور خریدنے والے بھی ہیں۔

عن انس بن مالك قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من فطن فطنه غيرة غابره لها وتغصير لها وضام لها وخلفها، والمتخولة إليه وسبقها وباعها وأكل لثيها وتشمير في لها وتشمير في له، (سنن الترمذی، رقم الحديث ۱۳۴۲، کتاب السج، باب التوب أن یخذ الخمر خلأ، والله تعالى أعلم بالصواب)



نتیجہ دہائیے

از مولانا محمد علی مصباحی، استاد جامعہ شرعی بہارک پور

الحجرات

زعمہ انسان کے جز مائع اور غیر مائع میں فرق ہے کہ جز مائع کا استعمال مقام ضرورت و حاجت میں جائز ہے مگر جز غیر مائع سے الطاع کی بھی حال میں جائز نہیں۔

الجواب [۲]

یہ فرق مذکور کے سبب انسانی خون کے استعمال میں ضرورت و حاجت دونوں کی تاثیر کا اثر ہے۔ نہ یہ کہ صرف ضرورت مؤثر ہے، جیسا کہ عالمگیری میں ہے، والذی رعد فلا رقا دعه فاراد ان یکتب بدمہ علی جہنہ شہدا من القرآن قال ابو بکر الاسکافی یحیون۔ (ج ۵ ص ۳۵۶)

ظاہر ہے کہ صورت مذکورہ میں ضرورت شریعی نہیں تحقق ہے، بلکہ حاجت کا تحقق ظاہر ہے۔

الجواب [۳]

دوا اور علاج کے لیے انسانی خون کا استعمال ضرورت و حاجت دونوں حالتوں میں جائز ہے، جیسا کہ ابھی گزرا۔

الجواب [۴]

انسانی خون چنانچہ حکیم انسانی کے ممانی ہے مگر یہ حکیم انسانی فرق مذکور کے سبب ضرورت و حاجت دونوں حالتوں میں ساقط ہو جاتی ہے۔ فتاویٰ ہندیہ میں ہے: لا یأمن بان یسقط الرجل بلس العراء و بشرہ اللہوا۔ (ج ۵ ص ۳۵۵)

ظاہر ہے کہ یہاں پر صورت کے دو حصے سے الطاع برکاتے حاجت اور بطور دوا اس کا چنانچہ برکاتے ضرورت جائز ہے جیسا کہ مسطورہ فرمائی میں اس کی علت "لانه موضع الحاجة و الضرورة" بتائی ہے سبکی فرق انسانی خون میں بھی ہے۔ اسی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ "الحرمة المصاحبة إلى العین لقیّد حرمة التصرف فیها مطلقاً" قابل توجیع ہے اس لیے کہ انسانی خون سے الطاع اکل و شرب کے علاوہ نفس طبعی سے ثابت ہو اور اس تحریم کی علت محض حکیم انسانی ہو اور یہ صرف بقا خاصے ضرورت قابل سقوط ہو تو خون سے قرآن کریم کی کتابت بوقت حاجت کیوں کر رد و ہوتی، علاوہ ازیں یہاں ضرورت و حاجت و کرامت باہم متقابل ہیں تو کرامت پر حاجت و ضرورت کو ترجیح حاصل ہوگی، نہ یہ کہ حکیم انسانی محض بقا نفسی ضرورت ہی قابل سقوط ہو کیوں کہ فقہائے کرام نے کرامت پر ضرورت و حاجت کو ترجیح دی ہے جیسا کہ فتاویٰ ہندیہ کے درج اول جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔

"ممرأة حامل ماتت و علم أن ما فی بطنها حي فأنه یشق بطنها من الشق الأيسر و کتلت إذا کان اکبر رأیهم أنه حي یشق بطنها"۔ (فتاویٰ عالمگیری ص ۱۱۱، ج ۱، کتاب الفکر لعبد)

ظاہر ہے کہ یہاں کرامت انسانی پر ضرورت و حاجت کو ترجیح دی گئی ہے۔



نتیجہ دہائے ۴

از مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، جامعہ عربیہ اسلامیہ، دارالعلوم بنارس

الجواب [۱]

بطور دوا انسان کے جزو مائع و غیر مائع کے استعمال میں فرق ہے کہ جزو مائع کا استعمال تو جائز، لیکن جزو غیر مائع کا استعمال جائز نہیں۔

الجواب [۲]

جن حالات میں ایک انسان کو دوسرے انسان کا خون چننا جاتا ہے ان تمام حالات میں ضرورت کی طرح حاجت شریعی بھی مؤثر ہے۔

الجواب [۳]

زخمہ انسان کے عضو کا استعمال بوقت اضطرار جائز نہیں، لیکن دوا و علاج کے لیے انسانی خون کے استعمال کی اجازت ہے۔

الجواب [۴] خون چڑھا کر علاج انسانی عظیم کے مٹانی عمل ہے۔

الجواب [۵] تدویٰ بالحرام میں "طیب مسلم عادل" کی قید حصول احکا اور اندیشہ اضرار سے بچنے کے لیے ہے۔ آج کل امراض کی تشخیص کے لیے جدید آلات طب کی انہماک نے کافی احکا دیکھ کر دیا ہے۔ لہذا فی زمانہ مسلم اور عادل عریب کے فقدان سے تدویٰ بالحرام پر کوئی غلی اثر نہیں پڑتا ہے۔



تنقیحی و ایسے - ۵

از مولانا آل مصطفیٰ مصباحی دامتلا جہا معاذ اللہ یہ وضو یہ گھوڑی

تکریم انسان کا شائے ضرورت بھی قابل ستودہ ہوتی ہے۔ بھی نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحی و ایسے - ۶

از مولانا بکتر حسین قادری بستی دامتلا جہا معاذ اللہ یہ وضو یہ گھوڑی

الجواب [۱] خون نہیں دنا پاک اور حرام قطعی ہونے کے باوجود بحالت ضرورت اس کا استعمال درست ہے۔

الجواب [۲] اور جتنی مقدار کے استعمال سے ضرورت پوری ہو جائے اس سے زیادہ کا استعمال حرام ہے۔

الجواب [۳] ضرورت کا تحقق جس بھی صورت میں ہو اسی صورت میں عزم جواز ہے گا۔



تنقیحی و ایسے - ۷

از مولانا ابو الحسن مصباحی دامتلا جہا معاذ اللہ یہ وضو یہ گھوڑی

الجواب [۱] ضرورت و عبادت کے تحقق کے وقت ایک انسان کا خون دوسرے انسان کو چڑھا جائے گا۔

الجواب [۲] اپنا خون دوسرے کو ضرورت و عبادت کے تحقق کی صورت میں بہہ کرنا یوں ہی بوقت اضطرار

قرینہ جائز و بکتر چاہتا ہے۔

الجواب [۳] جلد و تنک میں اقبیٰ یا محض ہم دردی کی بنیاد پر خون جمع کرنا جائز نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



چوتھا باب

اعضا کی پیوند کاری

(سوال نامہ)

اعضا کی پیوند کاری

مرتب: محمد نظام الدین رضوی مصباحی

رکن مجلس شرعی و استاد مطلق جامعہ شرعیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

جہ یہ علم البراہت کی روز افزوں ترقی اور حیرت انگیز انکشافات نے جہاں دنیا کو بہت سے مشکل اسرار میں سے نجات دینے اور زندگی کو خوش گوار بنانے کے لیے اسباب فراہم کیے ہیں وہیں اہل اسلام کے لیے طرح طرح کی مشکلات اور مسائل بھی لاکھوں کیے ہیں، انہیں میں سے ایک مسئلہ "اعضا کی پیوند کاری" بھی ہے۔

اس دریافت نے بلاشبہ حیات انسانی کے تحفظ و بقا کی راہ میں مثالی کردار ادا کیا ہے مگر ساتھ ہی اس نے اپنے پیچھے عطا کردہ بھی کچھ نقوش چھوڑے ہیں۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اس کے منافع و مضار کا تحقیقی جائزہ لے کر شرعی اصولوں کی رہنمائی میں اس کا اہم شرعی دریافت کیا جائے۔ ہم یہاں مجلس نشان راہ کی شناخت کے طور پر اعضا کی پیوند کاری کا ایک "تقدیراتی خاکہ" پیش کرتے ہیں لیکن ہے اس سے آپ کو تحقیق و جستجو کے میدان میں تنگ دود کے دوران بکھود نہ لے۔

اعضا کی پیوند کاری دو طرح سے ہوتی ہے:

ایک تو یہ کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جڑا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے دوسرے عضو میں آپریشن کی مدد سے جڑا جاتا ہے۔

قسم اول کسی پیوند کاری درج اہل اعضا میں ہوتی ہے۔

- (۱) دل (ہارٹ - HEART) (۲) دماغ (برین - BRAIN) (۳) گردہ (کڈنی - KIDNEY)
(۴) جگر (لیر - LIVER) (۵) پیچھڑا (لنگ - LUNG) (۶) آنکھ (آئی - EYE) (۷) جین کرپاز (PAN)
(CREAS) ان میں سے تین اعضا دل، دماغ، جگر اعضا کے جسم میں شمار ہوتے ہیں۔

دل: حکیم و جمل خاں دل اور اس کے منافع کا تعارف ان الفاظ میں کرتے ہیں: دل وہ عضو ریجس ہے جس میں درہم حیوانی راتی ہے اور بلا سے حیات کے لیے بذریعہ شریانیوں کے خون کے ہر اوقاف جسم میں پہنچتی ہے، انسان اور دیگر حیوانات کی زندگی کا مدار اسی پر ہے، دل کی اصل مشقت تخریجی ہے جو ایک تخریجی فعل کے خلاف کے اندر مخلوق ہے۔

قلب کے معنی "اٹنے" کے ہیں، چونکہ دل بھی پیچھے میں اتار دیا جاتا ہے یعنی اس کی جڑ اوپر کو اور نوک نیچے کو ہوتی ہے اس لیے اس کو قلب کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ (حلاق ص ۲۳۰)

حکیم برسط کا قول ہے کہ دل ہی ایک عضو ہے جو سب سے پہلے حرکت کرتا ہے اور سب سے آخر میں اس کی حرکت بند ہو کر سکون میں تبدیل ہو جاتی ہے، یعنی موت واقع ہو جاتی ہے۔ دل کے زور سے سکلنے والی خون شریانیں جس جاکر (جس میں روح حیوانی ملی ہوئی ہوتی ہے) تمام جسم کی گردش کرتا ہے۔ (حلاق ص ۲۳۱، ۲۳۲)

جس آدمی کا دل بری طرح ٹھیک ہو جا رہا ہو اسے ہی دوسرے کا دل لگایا جاتا ہے۔ وہ بھی ایسے آدمی کا جس کا ایک ہیٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔

آسام میں ایک ڈاکٹر نے ایک آدمی کو خنزیر کا دل لگا دیا اس پر مقدمہ چل گیا۔ کیوں کہ یہ خلاف قانون ہے۔

دل کی پیوند کاری میں اس امر کا لحاظ ضروری طور پر کیا جاتا ہے کہ:

۱۔ مرعش قلب کی عمر ۶۵ سال یا اس سے کم ہو۔ ۲۔ دل اس حد تک ٹھیک ہو جائے کہ قابل علاج نہ ہے۔

۳۔ نفس کی حرکت کا توازن اس قدر بگڑ جائے کہ علاج سے اس کی اصلاح نہ ہو سکے۔

۴۔ دل کے علاوہ باقی اعضا، جیسے گردہ، پتھر، پیچھڑے، مونی، صدمہ، دست ہوں۔

۵۔ کوئی دوائی مرض نہ ہو۔ ۶۔ کیلری یا الکلیکس جسم میں کہیں بھی نہ ہو۔ ۷۔ خون کی رگیں بیماری سے پاک ہوں۔

دل کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کی عمر ساٹھ سال سے کم ہو، اسے بیماری دل کی کوئی شکایت نہ ہو، ولی کی

ساری جاتی شامل ہو، اس کا ہڈی گروپ اور H.L.A. (یعنی خون کے چھوٹے چھوٹے گروپ) مرعش کے ہڈی گروپ اور

H.L.A. سے ملتا ہو، لی، بیکل (دماغی قوت کے بیکل) بھی ملتے ہوں، وائیس اور برقان کے وائرس (VIRUS) نہ ہوں۔

مرعش کو آپ ریٹن کے دوران موت سے بچانے کے لیے ایک خاص جسم کی مٹھیں "کارڈیو پلیمونری بائی پاس" (CARDIO-PULMONARY-BY-PASS) لگادی جاتی ہے جو دل اور پیچھڑے کا کام کرتی ہے اور اس کی وجہ

سے اعضا میں خون کی گردش جاری رہتی ہے۔ دوسرے کے دل کو بھی دل کی جگہ میں لگا دیا جاتا ہے اور بھی دوسری جگہ بھی

لگا دیا جاتا ہے۔

۱۹۹۱ء تک دل کی پیوند کاری کا نتیجہ: ۸۶ دہائی صدمہ آدمی پورے ایک سال تک زندہ رہے اور

باقی ۱۳ دہائی صدمہ آدمی مختلف وجوہات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔

۸ دہائی صدمہ نفس ۵ سال تک زندہ رہے اور باقی ۸ دہائی صدمہ رسال کے اندر ہی فوت ہوئے۔

جس مرعش کے پیچھڑے اور دل دونوں جواب سے ہے ہوں اسے ایک ساتھ پیچھڑے اور دل دونوں جوڑ دیے جاتے

ہیں مگر ایسے مرعشوں کی موت ۹ دہائی صدمہ آپ ریٹن کے دوران یا ایک ماہ میں ہو جاتی ہے۔ اور ۶۵ دہائی صدمہ ۳ سال تک جیتے ہیں۔

دماغ: حاذق میں دماغ کے متعلق ہے دماغ اعضا کے دیکر میں سے ایک ایسا عضو نہیں اور شریک ہے جس میں

روح انسانی رہتی ہے۔ قوت انسانی کا تعریف عموماً ظاہری اور باطنی کے ذریعہ اسی عضو سے ہوتا ہے۔ اس کی صحت و تندرستی پر

زندگی کا بہت بڑا اور ویدار ہے۔ حکیم مطلق نے تمام انسانی اعضا میں دماغ کو ایک خاص اہمیت عطا فرمائی ہے یعنی عقل کا

غیر انسانی عضو میں رکھا ہے جس کے ذریعہ ہم پرے اور بگڑے کام کا ارادہ کرتے ہیں، اپنے نفع و نقصان کو سمجھتے، دوست و دشمن کی

شناخت کرتے ہیں، برے اور بھلے کی تیز کر سکتے ہیں، دشمن سے دشمنی اور دوست سے دوستی کا برتاؤ کرتے ہیں، گو ہم اپنے

پاؤں سے چلتے ہیں، آنکھوں سے دیکھتے ہیں، کانوں سے سنتے ہیں، ناک سے سونگھتے ہیں، زبان سے ذائقہ چکھتے ہیں، اور جلد

سے چھوتے ہیں لیکن ان سب افعال کا مہد اور دماغ ہی ہے، تکلیف اور راحت کا احساس، معاملات کا سوچنا اور سمجھنا، کس چیز کو

دیکھ کر یاد رکھنا، طرح طرح کی صورتیں، عمدہ و عمدہ مضامین، اچھی اور اچھی باتیں، خیال، فہم، حافظہ اور ادراک کے ذریعہ اسی عضو

شریف کے ذریعے میں چھوٹا رہتی ہیں، جب تک دماغ اپنے طبیعی افعال پورے طور پر پورا کرتا رہے گا تو مہربانی صحت و دست

ہوں گے۔ اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا دین اور دنیا کے مقاصد کو کھو بیٹھنا ہے مگر کچھ اور بات بھی کے دماغ کے سوا انسان کو خداوند کریم نے سب حیوانات سے وراثی دماغ عطا فرمایا ہے۔ (مس ۱۲۱۳)

جب آدمی کا دماغ اسے دماغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایک ہیڈ نٹ سے مرنے والے کسی آدمی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔ مگر یہ بیحد گاری بھی اور اتنی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵ فی صد بلکہ ۵ فی صد مر بیضی و موت توڑ دیتے ہیں۔

گروہ ۵: حاذق میں ہے، ہم جس قدر پانی پیتے ہیں پارقیق چیزیں استعمال کرتے ہیں وہ صرف غذا کو رقیق کر کے پارک پارک راستوں اور رگوں سے گزرا کر اعصاب تک پہنچا دیتا ہے، جب اعصاب تک غذا پہنچتی ہے تو ٹکروں کی غذا یعنی ٹھون میں ملا ہو پانی واپس ہو کر ٹکروں میں آتا ہے، ٹکروں کا یہ کام ہے کہ اس سے اپنی غذا ایت (ٹھون) کا حصہ جذب کر کے باقی صاف پانی کو بذریعہ خاصین یعنی ٹکروں کی ٹالیوں کے مشابہت تک پہنچاتے ہیں، خاصین سے مشابہت میں رفتہ رفتہ لپک کر ویشاب جمع ہوتا رہتا ہے اور جس وقت مشابہت ویشاب سے بڑھ جاتا ہے تو اس ویشاب کو پھر اسے بول یعنی ویشاب کی ٹالی کے ذریعہ خارج کر دیتا ہے۔ (مس ۳۷۸، ۳۷۹)

گروہ ۶: تعدادی عقل کے ٹھوس اور سرخ رنگ کے عضو ہیں جو قعدہ اوٹس دو ہوتے ہیں ایک والی طرف دوسرا بائیں طرف کیا ہو میں بائیں کے نیچے جیٹ کی جگہ کی طرف کمر میں واقع ہیں۔ (حاذق مس ۳۷۹)

گروہ ۷: کا یہ کام بظاہر بہت اہم و قابل قدر نہیں ہے، لیکن اس کی علامات بسا اوقات موت کا پیغام ہوتی ہے۔ چنانچہ اکثر ذیہ احمد صدیقی صاحب بیان کرتے ہیں:

کچھ بیماریاں ایسی ہوتی ہیں جن کی وجہ سے دونوں گروہ خراب ہو جاتے ہیں اور کام کرنا بند کر دیتے ہیں اس وجہ سے انسانی جسم میں ایسے مادے اکٹھا ہونے لگتے ہیں جو عموماً گروہ کے ذریعہ خارج ہوا کرتے ہیں اس طرف توجہ دینا پڑی

آئین (UREA CREATININE) بندھ جاتے ہیں اور ہڈیوں میں جمع ہوا ایم، پی پیٹیم بکھوڑا ہڈی (H⁺Na⁺K⁺CL) کا دھلس درہم برہم ہو جاتا ہے جس کے باعث آدمی کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جس کا دونوں گروہ خراب ہوا ہے کسی آدمی کا صرف ایک گروہ لگایا جاتا ہے۔

گروہ ۸: کس کا لگایا جاتا ہے؟ جس کا ہڈی گروپ اور دوسرے چھوٹے چھوٹے گروپ بیمار ہیں سے بدل جاتے ہیں۔ گروہ ۸ دینے والے کا صرف ایک گروہ لیا جاتا ہے اس لیے دینے والے کا دونوں گروہ ٹھیک ہونا ضروری ہے۔ چنانچہ ایک گروہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

تمام گروپ ملنے کے باوجود بھی کچھ دوائی پڑتی ہے جو انسان کی دفاعی قوت کو کمزور کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کرنا پڑتا ہے کہ دفاعی قوت اپنا اور غیر پہچانتی ہے۔ اگر وہ انہیں ندی جانیں تو تمام گروپ ملانے کے باوجود بھی مریض کی دفاعی قوت اس کے بدن میں لگائے گئے گروہ کو ناکارہ (REJECT) بنائے گی۔

کچھ دوسرے علاج: بیحد گاری کے سوا گروہ کا کچھ دوسرا علاج بھی ہوتا ہے۔ جس کی قدرے تفصیل یہ ہے:

(۱) بہت میں دوسرا گروہ کا ایک سوراخ میں خاص جسم کا ٹیپیکل ملا ہوا پانی پاس کرتے ہیں اور دوسرے سوراخ سے اسے واپس اٹال لیا جاتا ہے۔ کچھ لپٹے بعد پھر دوسرا گروہ بھی مل کر ناپاڑتا ہے، مگر اس کے باوجود مریض کی زندگی عام لوگوں جیسی

نکس رو پائی ہے، اور یہ طب میں اسے اچھا نہیں سمجھا جاتا کیوں کہ سورجہاں کی جگہ انگلیوں ہو سکتا ہے۔ اس طرح علاج میں مریض کو بار بار لگوانے پر لگا کر رکھا جاتا ہے۔ واضح ہو کہ یہ طریقہ علاج اب باندھ چکا ہے۔

(۲) دوسرا طریقہ علاج یہ ہے کہ بابت میں صرف ایک سورجہاں لگایا جاتا ہے جس میں ایک ٹیوب ڈالی جاتی ہے۔ اس کے ذریعہ خاص قسم کا پانی پیچ کے اندر ڈالا جاتا ہے۔ اس ٹیوب (پلمی) کو بار بار ایک جگہ سے جو مریض کے پیٹ پر بندھا ہوتا ہے، ہٹا دیا جاتا ہے۔ یہ پانی چند گھنٹے پیٹ میں رہتا ہے۔ اس دوران انگلیاں ہونے غیر ضروری مادے خون سے نکل کر اس کی نیکل والے پانی میں آ جاتے ہیں اور یہ پانی وہاں ٹیوب کے ذریعہ ایک میں اکٹھا کر لیا جاتا ہے۔ اس طریقہ علاج میں مریض چن چن رہتا ہے۔ اس عمل کی دوبارہ ضرورت ہلکے یا مہینہ کے فرق سے پڑتی رہتی ہے اور فرق کی یہ کی بیشی اس بات پر منحصر ہے کہ آبی کا گروہ کس حد تک نکل ہے اور مریض کس حد تک صحت والا کام کرتا ہے۔

(۳) تیسرا طریقہ علاج یہ ہے کہ انسان کے خون کو ایک مشین میں گزارتے ہیں جو اکٹھا ممبریل (MATERIAL) کو صاف کرتی ہے، اسے بھی بار بار کرتا پڑتا ہے۔ یہ سب سے اسپتال میں ہی ہو جاتا ہے، نیز یہ علاج بہت ہی گراں ہوتا ہے۔ ہر شخص یہ خواہش نہیں کر پاتا۔

جملہ اعضاے انسانی میں جگر کا کیا مقام ہے اس کے متعلق حکیم خاں صاحب لکھتے ہیں، جگر ایک مضموریہ اور معدن روح طبی کا اور صلیب غیر معدنہ (نکوٹے والی) رگوں کا ہے جو مرکب ہے گوشت، اور ذرہ اور شرائین سے۔ (حاشیہ ص ۲۹۲)

اور حقیقت جگر انسانی ہستی کے لیے وہ ضروری مضموریہ جس کے متعلق تقدیر اور تقدیر کا فعل ہے، جو کچھ ہم تقدیر لکھتے، پہنچتے ہیں وہ پہلے معدہ میں چک کر ہضم اول حاصل کرتی ہے جس کا نام کیڑوں ہے، کیڑوں کا صاف اور ترقیق حصہ عروق شریہ کے ذریعہ جگر کی طرف جذب ہوتا ہے اور جگر میں بخلی کر پھر پکا ہے اور ہضم دوم حاصل کرتا ہے جس کا نام کیڑوں ہے۔ روح طبی اس مضموریہ رقیق ہے اور رگیں سے تو اسے طبی یعنی قاذیہ و ناسیہ و ریدوں کے ذریعہ خون کے ساتھ اعضا تک بخلی کر اعضا کو قوت دے رہا ہے۔ رما اب تقدیر پہنچاتی ہے اور جسم کو طول و عرض و قس و غیرہ میں بڑھاتی ہیں۔ جس وقت اس عضو میں کوئی خرابی واقع ہوتی ہے تو جسم کی چورس اور تقدیر کے فعل میں خلل واقع ہو جاتا ہے۔ جگر کی خرابی کے ساتھ معدہ کے افعال میں بھی ضرور خلل پڑتا ہے۔ (حاشیہ ص ۲۹۳، ۲۹۵)

کچھ بیماریوں میں جگر (LIVER) اپنا کام کرنا بند کر دیتا ہے یا بہت کم کرتا ہے تو اس سے شدید پھیپا، خون کے انجماد کی خون کی اتنی ہوتی ہے، جگر پیٹ میں پانی بھر جاتا ہے۔ بے ہوشی کا دورہ پڑتا ہے اور انسان کی موت ہو جاتی ہے۔ چوں کہ جگر صرف ایک ہی ہوتا ہے اس لیے زندہ و آدمی کسی دوسرے کو اپنا جگر نہیں دے سکتا، اس لیے مریض یا تو اسپتال میں بھرتی ہوتا ہے، یا اس کا نام، پیچ، ہلڈ، گروپ وغیرہ اسپتال میں درج کر کے محفوظ رکھا لیا جاتا ہے، پھر جب کسی کا ایک ہیڈ ہوتا ہے اور اس کے پیچ کی گھاس نہیں رہتی تو اس سے اس کے جگر کے پارے میں بات کی جاتی ہے، اگر وہ اپنا جگر کسی کو خیرات کرنے کے لیے راضی ہو جاتا ہے تو اس کے مرنے کے بعد اس کا جگر ایسے مریض کو لگا دیا جاتا ہے جس کا تقدیر گروپ وغیرہ اس سے مل جاتا ہے۔

دوسرے اعضا (LUNGS) حاشیہ میں ہے جو پھر دے گلے کے خاص آلات ہیں جو قعدہ اور میں رہتے ہیں۔

پیمبروں کی سادہ نرم اور منطقتی ہے۔ (ص ۱۹۹)

پیمبروں کا وجود قدرت کی عجیب و غریب صنعتوں کا اعلیٰ نمونہ ہے، چونکہ فعلِ تحض کے بغیر زندگی ایک تھوڑے وقت کے لیے بھی محال ہے۔ بقول سعدی علیہ الرحمہ:

ہر نفسے کہ میرود نمید حیات است

و چون ندمی آید مفرح ذات

پس پیمبروں کے احساس کے آلات ہیں جن کے ذریعہ ہم نہ صرف سانس ہی لیتے ہیں بلکہ اس عضوِ ریئس کی جس کو قلب کہتے ہیں اور سلطنتِ ہدیہ میں بمنزلہ بادشاہ کے خیال کیا جاتا ہے یہ مدد اور معاونت بھی کرتے ہیں، قلب کو جس وقت روح کی تعذیل اور توجہ کے لیے ہوا کی ضرورت پڑتی ہے تو انھیں پیمبروں کے ذریعہ ہوا باہر سے جذب ہوتی ہے اور اسی ہوا کی آمد و رفت کو ہم سانس کہتے ہیں، پیمبروں کے ایسے اعضا میں سے ہیں جو فضلاتِ جسم کو خارج کرتے ہیں، مگر ساتھ ہی ان کا یہ فعل ہے کہ وہ خون کو بھی صاف کرتے ہیں۔ (حافظ ص ۲۰۱)

اس عضو کی پیوند کاری بھی کسی سے خیرات لے کر ہوتی ہے۔

آنکھ (EYE) حافظ میں ہے: انسان کی قوتِ مدد کے لیے آنکھیں مثل جاسوسِ اول کے ہیں، خالقِ زمین و آسمان نے عجیب و غریب صنعت کے ساتھ آنکھوں کو بنایا ہے، مجمع النور تک جس طرح باریک سے باریک چیزیں ان پردوں اور طوریتوں کے ذریعہ پہنچتی ہیں، ایک خدا کی قدرت کا کرشمہ ہیں۔ (ص ۸۵)

آنکھیں ایک بیش قیمت اور بے بہا عطیہ ہیں جو خالقِ کائنات نے اپنے بندوں کو انعام فرمائی ہیں، آنکھ جیسی بے بہا چیز یا کچھ پیدا کرنے والے کا شکر یہ نہ ادا کرنا اور اس کی صحت کی طرف سے غفلت کرنا یا اس کا بے جا اور بے محل استعمال کرنا وہ کفرانِ نعمت ہے کہ الٰہی توبہ۔ (حافظ ص ۸۶، ۸۷)

آنکھ کی پیوند کاری میں بھی کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد اس کی آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقہٴ چشم میں ودیعت کی جاتی ہے۔

پیوند کاری کی قسم اول سے ایک عضو اور ہے ”پین کر یاز“ (PAN CREAS) یہ عضو ان سولین بناتا ہے تاکہ سوگر کنٹرول میں رہے۔ نیز یہ کچھ ایسے اجزاء تیار کرتا ہے جو جسم میں معاون ہوتے ہیں، یہ عضو سوگر کے مرض میں تبدیل کیا جاتا ہے۔ سوگر کی بیماری کی وجہ سے گردہ، آنکھ، دماغ اور خون کی رگوں میں خرابیاں پیدا ہونے لگتی ہیں اس لیے پین کر یاز کی پیوند کاری درج بالا خرابیوں کے پیدا ہونے سے پہلے کی جاتی ہے۔ لیکن کبھی مریض دیر سے ڈاکٹر کے پاس آتا ہے اور اوجھلے کئے اثرات میں سے کچھ ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں مثلاً گردہ خراب ہو چکا ہوتا ہے۔

پین کر یاز کی پیوند کاری تین طرح سے ہوتی ہے:

۱) صرف پین کر یاز کی پیوند کاری۔ یہ ان مریضوں کے لیے ہے جن میں سوگر کے درج بالا اثرات پیدا نہیں ہوئے ہوتے ہیں۔

۲) گردے کی پیوند کاری کے بعد پین کر یاز کی پیوند کاری۔ ایسا ان مریضوں میں کیا جاتا ہے جن میں سوگر کے اثرات گردے پر ظاہر ہو چکے ہوتے ہیں۔

(۱) گردہ اور پٹین کر یا زکی ایک ساتھ پیوندکاری۔ پٹین کر یا زوینے والے کی عمر ۵۵ سال سے کم ہونی چاہیے۔ گردہ، جگر، پیچہ پھرے، آنکھ تبدیل کرتے وقت مریض کے تمام اجزا کی طبی جانچ کی جاتی ہے اور پوری طرح سے اس بات کا اطمینان حاصل کیا جاتا ہے کہ اس کے باقی سارے اعضا ٹھیک کام کر رہے ہیں اور اسے کینسر، انفیکشن، ایڈس وغیرہ نہیں ہے۔

گردہ لگانے کے پہلے سال میں ۵ فی صد یا اس سے کم موت واقع ہوتی ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے۔

پیچہ پھرے کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے پہلے دو ماہ میں ۲۶ فی صد موت ہو جاتی ہے، بقیہ لوگ اپنی زندگی اپنی عمر کے حساب سے گزارتے ہیں۔

گردہ دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جوڑواں بچے سے لیے گئے گردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جیتنے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے۔

جگر کی پیوندکاری میں کامیابی کی شرح: آپریشن کے دوران مریض کی موت ایک فی صد، ایک ماہ میں ہونے والی موت ۱۰ فی صد، ایک سال تک کی زندگی ۸۰ فی صد، ۵ سال تک کی زندگی ۴۰ فی صد ہے۔

جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گردہ کے، ان کے بقیہ اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔ موت سے مراد ”دماغی موت“ (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکت قلب باقی رہے۔ اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب مغز کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے تو اسے ریس پیئر (RESPIRATOR) ہارٹ لنک مشین (HEART-LUNG-MACHINE) پر رکھ دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔

پیوندکاری میں کامیابی و ناکامی کے جو نتائج دیے گئے ہیں وہ ۱۹۹۱ء تک کی رپورٹ کے مطابق ہیں، ممکن ہے اب اس میں مزید اصلاحات ہوئی ہوں اور کامیابی کی شرح پہلے سے اچھی ہو۔

پیوند کاری کی دوسری قسم ہے ایک آدمی کا کوئی عضو اسی آدمی کے دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ یہ بہت سے اعضا ہیں، مثلاً: (۱) ہاتھ، (۲) (LINB) ہڈی (۳) (BONE) ہڈی (۴) (TENDONE) سخت نس جو ہڈی کو عضلہ سے جوڑتی ہے۔ (۵) رگ جس (NERVE) (۶) خون کی رگ (VENOUS) یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۷) عضلہ، (۸) (MUSCLE) (۹) جلد، خال (SKIN) (۱۰) (۱۱) بون میر و غیرہ، ہم ان میں سے بعض کی قدرے تشریح کرتے ہیں:

ہاتھ پییر کی پیوندکاری: ہاتھ اور پیچہ بھی بلاشبہ خداے برتر و توانا کے عظیم انعامات سے ہیں اگر کسی کے یہ اعضا بے کار یا تباہ ہو جائیں تو وہ زندگی بھر مجبور شخص رہے گا۔ اگر ایکسڈنٹ وغیرہ کی وجہ سے کسی کا ہاتھ یا پیچہ کٹ کر قطع ہو جائے تو اسے دوبارہ اسی انسان کے عضو میں جوڑ دیا جاتا ہے بشرطیکہ ڈاکٹر کے یہاں ہونے والے عضو میں حیات

جاتی ہو۔ یوں ہی آج کل اگر کسی کی انجمی یا کوئی اور عضو کٹ جائے تو اسے آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

ہڈی کی پیوند کاری - کبھی کبھی کسی ہڈی میں یا اس کے قریب ایسی بیماری، خاص کر کینسر ہو جاتا ہے تو اس ہڈی کو لگانا ضروری ہوتا ہے اب اگر نکالی گئی ہڈی غیر ضروری ہے اور اس کے بغیر کام چل سکتا ہے تو پھر دوسری ہڈی نہیں لگائی جاتی۔ اور اگر بغیر ہڈی کے کام نہیں چلتا ہے تو اسی انسان کی دوسری جگہ سے ہڈی نکال کر وہی جگہ لگا دیتے ہیں، مثلاً آدی کے جڑ سے میں کینسر ہو جائے تو اس طرف کی ہڈی نکال کر دوسری جگہ کی ہڈی وہاں لگا دی جاتی ہے۔

نرو کی پیوند کاری - بغیر نرو سپلائی کے کسی عضو میں حرکت نہیں ہو سکتی اگر نرو ایکٹوٹ یا اور کوئی چوٹ وغیرہ سے ٹوٹ جائے تو لتھو جیسی حالت ہو جاتی ہے، اس کے علاج کے لیے جسم سے ایسے نرو کاٹ لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے جیسے ہر کی نرو اور اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔

دگ خون کی پیوند کاری - دل کا دورہ اس وجہ سے چلتا ہے کہ دایں خون کی سپلائی کرنے والی نسیں بند ہو جاتی ہیں، ایسے مریض جن میں بیماری اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ دایں کارگر نہیں ہوتیں تو یہ بند نسیں نکال کر ان کی جگہ پر کی رگ "سوفینوس وین" (SOPHENOUS VEIN) جوڑ دی جاتی ہے۔

اس سوال نے سے کی طبی اشکریات جگہ حلاق سے مشغول ہیں اور کچھ جناب ڈاکٹر زبیر احمد صدیقی ایم، بی، اے، ایس، ایم، ایس سرکاری اسپتال مبارک پور کی فراہم کردہ معلومات کا خلاصہ ہیں۔ کچھ راقم کا اضافہ ہیں۔
ان اشکریات کے ساتھ آپ حضرات کی خدمت میں عرض ہے:

【سوالات】

(۱) درج بالا حالات میں ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگایا جاتا ہے یا نہیں؟

(۲) اس غرض کے لیے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں پیچھا کرنا، پھر اس کے عضو کو کھات کر چھڑا کر کیا ہے؟

(۳) نیز اسی غرض کے لیے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو چھڑا کر یا غیرت کرنا یا

فروقت کرنا، یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنے رہنمایاں اس کی اجازت سے کٹوا کر یہ کرنا یا بیع کرنا یا غیرت کرنا یا بیع کرنا اور ہر سال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا بیعت قبول کرنا شرعی نقطہ نظر سے کہاں تک جایز ہے؟

(۴) ایک انسان کا کوئی عضو کسی کے بدن میں کسی اور جگہ کٹ کر جوڑنا کیا ہے، عام ازیں کو اس انسان نے اسے

اپنا عضو بننے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو؟

(۵) اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو کسی جگہ میں جوڑ دیا گیا ہے؟ کیا حدیث پاک "مما ین من العن فیہ منہ" کی وجہ سے یہاں کوئی مظلوم نہیں لازم آئے گا؟

مقالہ - ۱

از: علامہ غلام مظفر حسین ریسوی، شیخ الحدیث دارالعلوم نورالحق، راجہ احمد پور فیض آباد

بسم اللہ الرحمن الرحیم

اوصاف کی تین حکاکی یا غون چ جانے کا مسئلہ پیش کرنے سے پہلے چند بنیادی باتوں کو ذہن میں رکھنا ضروری ہے، تاکہ مسئلہ دائروہ کی نوعیت واضح ہو جائے۔ موجودہ دور میں علاج کے لیے علم الاذیان میں دو طریقے ہیں، ایک تدویٰ دوسرا جراحی ہاں لیے ان دونوں طریقوں کو ہمیں انہی طرح سمجھ لینا چاہیے۔

[تداویٰ]

(۱) ایک صحت مند جسم کے لیے ہاتھ رگم و کلیف اعلاطار بعد کا باہم طبعی تناسب و توازن پر ہونا ضروری ہے اور جب یہی اعلاطار ہاتھ رگم و کلیف اپنی طبعی نسبت نکھو رہے ہیں اور نئے تلفک تناسب پیدا ہو جاتے ہیں تو حرج اعتدال سے ہٹ جاتا ہے جس سے جسمانی توازن متاثر ہو جاتا ہے، نتیجہً جسم میں طبعی طرح کے ایسے امراض رونما ہونے لگتے ہیں جن میں بعض خود جسم کی طبیعت کی وجہ سے ٹھیک ہو جاتے ہیں اور بعض میں تدویٰ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے اور بعض میں جراحی کی ضرورت پڑتی ہے۔ وہی یہ بات کہ اعلاطار بعد کی باہمی طبعی نسبت میں فرق کیوں پڑتا ہے تو علم طب میں ان کے بہت سے اسباب بیان کیے گئے ہیں اور کئی ایسا بھی ہوتا ہے کہ جسم خارجی عوامل مثلاً چوٹ، آتش زدگی یا زخم خوردگی کی وجہ سے متاثر ہو جاتا ہے جس کے اندمال کے لیے تدویٰ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔

الحاصل یہ کہ تدویٰ کے ذریعہ جسم کو فوری صورت سے طبعی سیرت کی طرف اعادہ کرنا مقصود ہوتا ہے جن کے لیے کئی مراحل ہوتے ہیں اول تقطیس، دوم تجویز، سوم ادویہ کی قوت، چہارم دوا سازی کا اصول، پنجم دوا کا طریقہ استعمال وغیرہ وغیرہ۔ یہ سارے مراحل سوہوی ہوتے ہیں جو درج ذیل باتوں سے واضح ہے۔

(۲) تقطیس کے لیے اطباء نے مرض و عرض کی پہچان کی خاطر کچھ علاماتوں کو اپنے علم و تحقیق اور تجربہ بات کے ذریعہ متعین کر لیا ہے، مثلاً ہاضی، قارورہ کا معاینہ، چہرے سے سرے کا اتار چڑھاؤ، جلد کا لون، آنکھوں کی رنگت، اوت کا حرہ وغیرہ وغیرہ۔ ان علامتوں سے وہ اعلاطار بعد کے طبعی تناسب ہونے کا پتہ لگانے کی کوشش کرتے ہیں کہ مریض میں مضر اسودا، جہم اور دم میں سے کس کی یا کس کی زیادتی ہے اور پھر اس کو متوازن کرنے کی تدبیر میں لگ جاتے ہیں۔ اور چوں کہ ایک سبب کے لیے الگ الگ سبب ہو سکتے ہیں اس لیے یہ علامتیں محض علامتیں ہیں، اس سے صحیح طور پر کسی ایک سبب کا تعین نہیں ہو پاتا۔ اس لیے اطباء تقطیس کے دور ان الگ الگ مرض کا تعین کرتے ہیں۔ علامتوں سے مرض کے تعین میں خطا عام ہے جس کی ایک مثال وہ ہے جو اکثر لوگ نے امام احمد رضا سے متعلق طاعون کا حکم صادر فرمایا تھا۔

(۳) خود ان علامتوں میں اتنی باریکیاں ہیں کہ ان کا التزام اگرچہ محال عادی نہیں، مگر حوصلہ ضرور ہے، مثلاً علم بعض میں یہ بتایا گیا ہے کہ ہاض کے لیے ضروری ہے کہ وہ اپنی انگلیوں کو زیادہ گرم و زیادہ سرد اور اسی طرح کھردری چیزوں کے لمس سے بچتا رہائے رکھے، بلکہ ایسے سخت کام سے بھی محفوظ رکھے جن میں انگلیوں کو شدید گرفت سے مل کرنا پڑتا ہے۔

اور نہاض کے لیے یہ بھی ضروری ہے کہ جس کی نبض شناسی کرنی ہو، اس سے پہلے حالت تندرستی میں، اس کی نبض کی رفتار اور حال اور نبض کی قوت و ارتعاش سے باخبر ہو، ساتھ ہی مرنبض کے مزاج سے بھی پہلے سے باخبر ہو وغیرہ وغیرہ۔ اس قسم کی کچھ شرطیں قارورہ بنی کے لیے بھی ملحوظ ہیں کہ حالت صحت میں یہ شباب کی مقدار اور اس کی رقت و غلاظت اور اس کی رنگت کی شدت و ضعف سے بھی باخبر ہو۔ اگر یہ شرطیں نہ ہوں تو نبض شناسی اور قارورہ بنی فقط ایک رکی چیز ہے جس سے اسباب کا علم تو درکنار علم بھی حاصل نہیں ہو سکتا ہے۔ اس لیے طب جدید یعنی ڈاکٹری میں ان علامتوں سے گریز کر کے دوسرا طریقہ کار اختیار کرنے کی پیشکش کی گئی ہے۔ ان باتوں سے واضح ہے کہ تشخیص محض قیمتی چیز ہے۔

(۴) تجویز کا مرحلہ بھی کچھ اسی طرح ہے، یعنی اعلاطار بعد کو معتدل حال پر لانے کے لیے فن طب میں الگ الگ دواؤں کی نشان دہی کی گئی ہے جو قہار بادین اور بحر بات حکما کے نسخوں سے واضح ہے، اس لیے اطبا بوقت تجویز اپنی فکر سے اپنے اپنے طور پر دواؤں کی تجویز کرتے ہیں اور اس کا وزن اور طریقہ استعمال بتاتے ہیں، بعض دواؤں کے مزاج میں بھی اطبا مختلف الحیاں ہوتے ہیں، ان وجوہات کی بنا پر تجویز میں بھی اطبا مختلف الرأی ہو جاتے ہیں، بلکہ ایک ہی طبیب کو جب یہ احساس ہوتا ہے کہ موجودہ تجویز سے اعلاطار معتدل نہیں ہوتے ہیں تو نسخہ کے اجزاء اور مقدار بدلنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ اس سے واضح ہے کہ تجویز بھی محض قیمتی امر ہے۔

(۵) ادویہ کی قوت کا مسئلہ تو اس سے بھی نازک تر ہے، اس لیے اگر اتفاق سے تشخیص و تجویز صحیح بھی ہو جاتی ہے تو دوا مناسب نہ ہونے کی وجہ سے علاج غیر مفید ہو جاتا ہے۔ اس کی قدرے توضیح یہ ہے کہ یونانی، آیور ویدک، ہیمپتھتی، ایلو پیتھتی غرض سبھی دوائیں عموماً نباتاتی اجزاء اور کبھی جماداتی اور بہت کم صورت میں حیوانی اجزاء سے مختلف اصول پر بنائی جاتی ہیں، نباتاتی اجزاء میں پھل، پھول، بیج، پتی، ٹہنی، تنہا اور جڑ اور کبھی جڑ کے باریک ریشے حاصل کیے جاتے ہیں۔ اس کے متعلق رہنمائے عقاقر اور دوسری کتابوں میں تحریر ہے کہ "ان اجزاء کے حصول کے لیے الگ الگ موسم اور فصل متعین ہے کیوں کہ نباتات کی قوت مؤثرہ مختلف موسم میں سمٹ کر مختلف حصوں میں پہنچ جاتی ہے، اگر بے موسم اجزاء حاصل کیے جائیں تو بظاہر اگرچہ دوا حاصل کر لی گئی، لیکن اس کی قوت مؤثرہ اس میں موجود نہ ہونے کی وجہ سے وہ اجزاء بے کار ہیں"۔ اسی طرح یہ بھی تحریر ہے کہ "ان اجزاء کو حاصل کرنے میں جڑی بوٹی کی عمر کا خیال بھی ملحوظ رکھنا ہوتا ہے، اگر عمر کا لحاظ کیے بغیر اجزاء حاصل کیے گئے تو وہ بھی بے کار ہیں کہ عمر کے اعتبار سے دوائیں مؤثرہ اور غیر مؤثرہ ہوتی رہتی ہیں" اسی طرح اس میں یہ بھی تحریر ہے کہ "جڑی بوٹی کے سبب کا بھی خیال رکھنا ضروری ہے۔ مثلاً ریشیلی زمین، پتھریلی زمین، چکنی مٹی والی زمین، برابر نرم رہنے والی زمین، برابر خشک رہنے والی زمین، سطح الببال، سطح الارض وغیرہ وغیرہ، اگر ان شرائط کے بغیر دوائیں حاصل کی گئیں تو وہ دوائیں بھی بے کار ہیں"۔ اسی طرح دواؤں میں شامل ہونے والے بد رتے اور مصلح جات مثلاً شہد، زعفران، روغن بادام اور فن زیتون وغیرہ وغیرہ میں بھی مدت اور کہیں خالص ہونے کی شرط ہے ورنہ دوائیں پیٹ میں پہنچ کر ہضم ہو جائیں گی، ان کا اثر جن مخصوص اعضا تک پہنچنا مقصود تھا انہیں پہنچ پائے گا، اسی قسم کی کچھ شرطیں حیوانی اجزاء اور جماداتی اجزاء میں بھی ہیں مثلاً فلاں حشرات الارض قبرستان کا ہونا چاہیے، فلاں حشرات الارض فلاں قسم کے انسان کی کیفیت کا ہونا چاہیے، فلاں جانور کی عمر اتنے سال کی ہونی چاہیے، ان تمام شرطوں کے بعد ایک اہم شرط یہ بھی ہے کہ اگر صحیح صحیح طور پر دوا میں حاصل

ہو گئیں تو انہیں مخصوص مدت کے اندر اندر ہی استعمال میں آ جانی چاہیے، ورنہ وہ دوائیں اپنا اثر خود دینے کی وجہ سے غیر موثر ہو جائیں گی۔ اسی طرح ان دواؤں کے خشک کرنے کا بھی اہتمام ضروری ہے۔ مثلاً انہیں سایہ میں خشک کریں، شناک جگہ انہیں نہ رکھیں، چاندنی سے انہیں محفوظ رکھیں وغیرہ وغیرہ۔

(۶) اطباء نو نباتات کی کاشت کرتے ہیں اور نہ ہی اپنی نگرانی میں اپنی کھیتی کراتے ہیں، بلکہ حال یہ ہے کہ اونے پونے عام جنگلی لوگ اور پہاڑی باشندے بلا لحاظ موسم و مقام و بلا لحاظ عمر و ان اجزاء کو جنگل سے لا کر عطار کے یہاں فروخت کر دیتے ہیں اور عطار نسخہ دیکھ کر دوا مریض کے حوالہ کر دیتے ہیں، نتیجہ اگر تشخیص و تجویز اتفاقاً درست بھی ہو تو دوا سودمند ثابت نہیں ہوتی اس لیے ازالہ مرض کے لیے دواؤں کی قوت بھی سوہوم ہے۔

(۷) رنی دوا سازی کی بات تو جو شرطیں اس کے لیے ہوتی ہیں وہ بھی بروے کار نہیں لائی جاتیں، مثلاً ان کو کس حد تک کوٹا، چھانا، پیسا، گھسیا جائے، نیم کو بی درکار ہے یا سرمہ کی طرح کرنا ضروری ہے، اسی طرح آگ میں پکانا ہے تو اس کے لیے درجہ حرارت کتنا ہونا چاہیے، اگر زیر زمین مدفون کرنا ہے تو کتنی مدت اور کس کم و کیف کی حد تک مدفون رکھنا چاہیے، ان باتوں کا اہتمام خود مریض نہیں کر پاتا، دوا ساز کمپنیاں بھی اس کا خاطر خواہ لحاظ نہیں رکھ پاتیں، اسی وجہ سے ایک ہی نسخہ سے، ہمدرد، ہمد، طبیبہ کالج، میدنا تھ، ڈاکٹر کی تیار شدہ ایک ہی دوا مختلف اثرات کی حامل ہوتی ہے، جس کی وجہ سے خود طبیب یہ کہتا ہے کہ فلاں بھون فلاں کمپنی اور فلاں خیرہ فلاں فیکٹری کا استعمال کیا جائے۔ کیسیا کانسٹیکٹروں کی تعداد میں آج بھی دنیا میں موجود ہے۔ لیکن اس کی کیسیائی ترکیب و تحلیل اور اصول و ضوابط زیر عمل نہ لانے کی وجہ سے کیسیا گراپے مقصد میں شاذ و نادر ہی کامیاب ہو پاتے ہیں۔ انسانی بدن کا قوام تو کیسیا کے قوام سے بھی لطیف و نازک تر ہے تو بھلا یہاں نسخہ جات اور اس میں اس قسم کا تساہل کیا کارآمد ہو سکتا ہے۔ اس لیے دوا سازی کا کام بھی امر موہوم ہے۔

(۸) اسی طرح دواؤں کے استعمال کے لیے جو شرطیں ہیں وہ بھی ملحوظ رکھنا ضروری ہے، مثلاً خلقہ معدہ سے کیا مراد ہے؟ کیا غذا کی اجزاء کے کیلوں بننے کا وقت مراد ہے یا ہضم جانی کا وقت مراد ہے۔ نہاد منہ سے کیا مراد ہے؟ کیا اس سے مراد آسودگی معدہ کا ختم ہونا ہے یا صبح سویرے مراد ہے، خواہ رات کے کھانے کی آسودگی برقرار ہو، بہر حال جو بھی مراد ہے مریض ان باتوں کو نہ جانتے ہیں اور نہ اس کا لحاظ رکھ پاتے ہیں اس لیے یہ اعتبار بھی عملی اعتبار سے موہوم ہے۔

(۹) الغرض تذوی کے جملہ مراحل ایسے امر موہوم ہیں کہ علما یہ کہنے پر مجبور ہو گئے کہ یہ فن شخص حقین و ظن پر موقوف ہے اس لیے اگر کوئی بلا علاج کیے مر جائے تو اس کو اس بنیاد پر گنہگار نہیں قرار دیا جائے گا، کہ جان بچانا فرض تھا، انھوں نے بذریعہ علاج جان بچانے کی کوشش نہیں کی اور حرام چیزوں سے علاج کرنے کی رخصت کا حکم نہیں دیا کہ امر موہوم کی بنیاد پر حرام چیزوں سے رخصت نہیں دی جاسکتی۔

(۱۰) حذاقت، طبیب میں من جانب اللہ عطا کردہ ایسا وصف ہے جیسے کسی ولی میں الہامی کیفیت، طبیب اپنی حذاقت سے چوں کہ صحیح تشخیص و تجویز کے قریب پہنچ جاتا ہے اور مناسب دواؤں کی قوت و ضعف کی شناخت بھی کر لیتا ہے، ساتھ ہی صفت اسلام کی وجہ سے اس کی فراست و منہ بوجہ تدین حذاقت کی مؤید ہوتی ہے، اس لیے فقہانے یہ ارشاد فرمایا

کہ "چون کران اوصاف کی موجودگی میں شفا منظور ہونے کا غالب ملحق بالیقین العرفی ہوتی ہے، اس لیے طبیب حاذق و مسلم کی رائے سے تدویٰ بالحرام جائز ہے۔" الغرض حد اقل کی قید اسی لیے ہے تاکہ تجویز و تشخیص اور شفا منظور ہونے کا غالب ملحق بالیقین العرفی ہو جائے۔

جراحی

(۱) جراحی کی بات تو اس کا طریقہ کار تدویٰ کے طریقہ کار سے بالکل الگ تھلک ہے۔ گودونوں کو علاج کی نوع کر سکتے ہیں، لیکن دونوں میں اتنا ہی فرق ہے، جیسے حیوان کی دونوں انسان و حمار میں ہے، ہمارے کبھی بھی انسان کی منزل کو نہیں پاسکتا اسی طرح تدویٰ بھی جراحی کے مرتبہ کو نہیں پہنچ سکتی، اس کی تفصیل سے پیشتر ایک تمہید ضروری ہے۔

موجودہ صدی کے اندر اندر دنیا ایجادات و اکتشافات میں ایسی حیرت ناک ترقی کر گئی ہے کہ آج اگر بعلی سینا نام صینی سے جی اٹھے، تو موٹر کار، ٹرین، ہوائی جہاز، ٹیلی گرام، ٹیلی فون، ٹیلی ویژن، انٹرکام، موبائل، لائوڈ اسپیکر، ٹرانسمیٹر، راکٹ، میزائل، جنگ، کمپیوٹر، ایکس رے، کالو گرام، الٹراساؤنڈ اور ایٹمی اسلحہ، چاند و مریخ کا سفر اور دیگر معجزات حصول چیزوں کو دیکھ کر وہ کہنے پر مجبور ہو جائے گا کہ قیامت کا حساب و کتاب ہو گیا اور ہم لوگ عالم برزخ سے دوسری دنیا میں آ گئے ہیں۔ آج کمپیوٹر کے ذریعہ جملہ امور درجہ یقین تک پہنچ گئے ہیں، ساری دنیا کے عقلا اور دانشوران، اس کی کارروائی کی صحت پر ایمان لائے ہیں۔

(۲) اسی ترقی کا نتیجہ ہے کہ عمل جراحی سے پیش تر جملہ وہ امور جو جراحی کو ناگزیر ہونا بتاتے ہیں، بطرح طرح کے کامیاب آلوں سے معلوم کر لیتے ہیں، اس کی تصویر سامنے آ جاتی ہے اور پھر اسے اسکرین کے ذریعہ واضح انداز میں مشاہدہ کر لیتے ہیں اور پھر عمل جراحی کو کامیاب بنانے کے لیے جو بنیادی امور درکار ہوتے ہیں نہایت ہی خصوص انداز میں بروئے کار لائے جاتے ہیں اور جو ناکامی کی طرف لے جاسکتے ہیں، ان کا بالکل یہ خاتمہ اور یکسر سد باب کر دیا جاتا ہے۔ جراحی میں استعمال ہونے والے آلات اور ادویات کی اچھی طرح و دیکھ بھال کر لی جاتی ہے۔ اعضا پیش کرنے والے اور مریض دونوں ہی کا طرح طرح کے آلات سے جانچ کر کے اطمینان بخش سلی حاصل کر لی جاتی ہے، مثلاً تاریخ صحت کا علم، سارے اعضا کا تفصیلی جائزہ، نفسیاتی محاسبہ، اعضا سے ریکٹہ کا خصوصیت کے ساتھ معائنہ، پیشاب کا تجزیہ، ذیابیطس کی تحقیق، خون کا گروپ یعنی جملہ وہ امور جو جراحی کے لیے ضروری ہیں، پہلے پوری تحقیق کے ساتھ عالم محسوسات میں لاکر جراحی کی کامیابی کا یقین حاصل کر لیا جاتا ہے اور جب طرفین یعنی معالج و مستعلاج کو شفا کا یقین ہو جاتا ہے تو پھر کام آگے بڑھایا جاتا ہے۔ یعنی تدویٰ میں حد اقل سے جو مقصود ہوتا ہے اس کو بدیہ اتم و اعلیٰ طرح طرح کے آلوں سے چھان چھنک کر معیار پر اتار لیا جاتا ہے۔ جس طرح دل و دماغ اور اعلیٰ صلاحیت اور علمی قابلیت کے ذریعہ جو حساب و کتاب اور دیگر امور حاصل کیے جاتے تھے آج انھیں کمپیوٹر سے حاصل کر لیا جاتا ہے اور ان کی صحت پر پوری دنیا کو یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ آج فلکیاتی اعمال طرح طرح کے آلوں سے کیے جاتے ہیں اور ان اعمال پر عقل و شرع کا اعتماد بحال رہتا ہے، اس لیے جراحی کی تشخیص و تجویز اور طریقہ علاج تدویٰ کی بہ نسبت ہزاروں گنا زیادہ منظور ہونے کا غالب ملحق بالیقین کے درجہ پر پہنچ جاتا ہے۔

بالنہایت بات ہے کہ کبھی کبھی سارے انتظامات معقول ہونے کے باوجود عمل جراحی ناکام ہو جاتا ہے، انسان

کے لیے جان بچانے کی کوشش اور عمل ضروری ہے۔ رہا جان کا سوال، تو یہ رب العزت کے علم میں ہے کہ یہ جان بچنے کی یا نہیں اور کوشش کامیاب ہوگی یا نہیں مثلاً صورت اگر اس میں منکرہ پر ضروری ہے کہ جس بات پر اکراہ ہوا ہے، وہ اس پر عمل کر لے رہی یہ بات کہ اس عمل کے بعد بھی میری جان بچنے کی یا نہیں، یہ رب تعالیٰ کے علم میں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ جاہل نے جس بات پر مجبور کیا ہو اس بات پر عمل کرنے کے بعد بھی مجبور تو قتل کر دے، نوالہ حلق سے اتارنے کے لیے جو شراب کی گھونٹ لی ہے خود وہ گھونٹ پیٹ میں پہنچ کر ایسا فساد پیدا کر دے کہ آدمی فوج امر جائے، اس لیے جان بچانے کی تدبیر پر اطمینان کافی ہے، خواہ جان بچنے یا نہ بچنے، بہر حال جراثمی میں مکمل طور پر بطور مشاہدہ اطمینان و یقین ہو جاتا ہے کہ یہ طریقہ کار ہماری جان و اعضاء کے حفظ کے لیے ضروری ہے اور یہ سارے انتظامات عمل جراثمی کو کامیاب بنانے کے لیے صحیح طور پر ضامن ہیں۔ اس کے باوجود بھی اگر عمل جراثمی ناکام ہو جاتا ہے تو وہ نادر و شاذ ہے۔ اس لیے اسے "الشاذ کالعدم" کے خانہ میں ڈال دینا چاہیے، ورنہ پھر فریبن، بسوں، ہوائی جہازوں پر سفر کرنا بھی حرام ہو جائے گا کہ ان کے بھی حادثے میں ایکسیڈنٹ اور کریش میں سینکڑوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں۔ یہاں بھی کوئی مسافر کی جان کا ضامن نہیں ہوتا۔

(۳) ہاں! یہاں یہ بات قابل لحاظ ضرور ہے کہ پوری تقشیر کے بعد اگر جراح کا یہ فیصلہ ہو کہ عمل جراثمی کے بعد بھی گمان غالب ناکامی ہے اور کامیابی صفر کے برابر ہے تو عمل جراثمی کی اجازت نہ ہوگی۔

الحاصل یہ کہ عمل جراثمی میں عضو کا اعادہ الی سیرتہ الاولیٰ نہیں بلکہ اس میں تجرید، مثلاً (ہیڈر و سل، پتھری، لیومر، اوپینڈس وغیرہ کے آپریشن) یا ترکیب (مثلاً کئی ناک یا کٹے ہوئے کی پیوند کاری) یا تبدیلی (مثلاً دل، گردہ، پیچیر وغیرہ کی تبدیلی) کا عمل مقصود ہوتا ہے اور یہ تینوں باتیں یعنی تجرید، ترکیب اور تبدیلی عالم محسوسات کی چیزیں ہیں۔ ہم اپنی آنکھ سے یا آلہ کی مدد سے دیکھتے ہیں کہ تجرید میں بد گوشت کو کٹ کر پھینک دیا گیا، ترکیب میں ناک، کان، ہونٹ بالکل صحیح ہو چکے اور تبدیلی میں دل، گردہ، پیچیر کا عمل کرنا شروع کر دیا، برخلاف تدوی کے کہ وہاں نہ تو مرض ہی حسی ہوتا اور نہ ازالہ مرض کی تدبیر ہی حسی ہوتی، بلکہ نتیجہ برآء ہونے کے بعد اس کو یقین کا درجہ ملتا ہے۔

الحاصل جراثمی کی تشخیص و تجویز اور اس کے مبادی بالعموم حسی ہوتے اور تدوی میں غیر حسی اور مہموم ہوتے ہیں، اس لیے دونوں ہرگز ہم پلہ نہیں۔ اس لیے تدوی کے عدم جواز کی صورتوں کو جراثمی پر لاوا نہیں جاسکتا اور نہ تدوی سے متعلق فقہی جزئیات کو کھینچنا ان پر جراثمی پر محمول کیا جاسکتا ہے۔

(۴) مسئلہ مجتہد فیہ میں عرفی یقین احکام شرع جاری کرنے کے لیے کافی سمجھا جاسکتا ہے تو عمل جراثمی میں اسے کافی کیوں نہیں سمجھا جائے گا۔ رخصت اسقاط کو ۹۳ رگلو میٹر کی مسافت پر موقوف رکھا گیا ہے، حالانکہ کوئی مسافر صحیح صحیح طور پر ناپ کر سفر طے نہیں کرتا اور نہ کسی کو صحیح طور پر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہماری مسافت ۹۳ رگلو میٹر کی ہے، بلکہ یہ عرفی ہے۔ چاکش کے ذریعہ معلوم کر لیتے ہیں اور رخصت پر عمل شروع ہو جاتا ہے۔ اسی طرح قرآن کریم میں عدت طلاق کے لیے "ثلاثة قروء" آیا ہے، امام شافعی نے مختلف قرائن سے اس کو طہر پر محمول فرمایا اور امام اعظم نے حیض پر، حالانکہ امام اعظم کے قول پر تین حیض گزرنے میں دو طہر درمیان میں آتی جاتا ہے۔ اگر ایک طہر مزید مان لیتے تو قطعی اور یقینی طور پر "ثلاثة قروء" پر عمل ہو جاتا، خواہ وہ بعضی طہر ہو یا بعضی حیض، لیکن فقط چند قریب کی بنیاد پر اجتہاد کر کے اس کو حیض کے ساتھ جنس کر کے واجب کر دیا، جب

کہ اس جسم کی تاویل میں احتمال لطیفاتی میں الدلیل ضرور ہوتا ہے۔ اسی سے واضح ہوتا ہے کہ عمل جراثیمی میں جب کہ کسی طرح سے مرہبہ یقین حاصل ہو جائے تو چرہ و اگر وہ جب نہیں تو چار ضرور ہوگا۔ تہ اوی میں چوں کہ شروع سے آخر تک جملہ مراحل موصومہ و موصوم ہوتے ہیں۔ اس لیے وہاں یہ نظم نہیں۔

(۵) آپ نے دیکھا ہوگا کہ بعض چوڑا زمین سے اکھاڑ کر پانی بھرے گلاس میں ڈال دیا جاتا ہے تو وہ مرہبہ تک ہر ا بھرارتا ہے، بلکہ آپ نے یہ بھی دیکھا ہوگا کہ بعض چوڑوں کو اکھاڑنے کے بجائے اس کے کسی حصہ کو کاٹ کر الگ کر دیا جاتا ہے اور پانی سے تر کرتے رہتے ہیں تو وہ بھی مرہبہ نہیں ہوتا۔ جیسے پان کی پتی، جدا بھاری ہون پانی اور گیل مرہبہ وغیرہ۔ اور اگر فریج میں رکھا جائے تو اس میں مرہبہ تک جا کسی تغیر کے حیات کے آثار برقرار رہتے ہیں۔ اسی طرح کسی حیوان کا کوئی عضو کاٹ کر جدا کر لیا جائے تو یہ ضروری نہیں کہ فوراً ہی اس عضو مفلوج سے زندگی کے جملہ آثار بالکل ختم ہو جاتے ہیں، بلکہ مشاہدہ میں آتی راتی ہے کہ مچھلیوں کے بعض حصے کاٹ کر مٹی سے نہ کرنے پر بھی متحرک و حساس رہتے ہیں۔ ذراغ کر دو گے کے گوشت کی پوتی کر لینے کے بعد بھی بعض پوتی پڑتی رہتی ہے۔ جب قصائی چاکسی قاعدہ اور اعلیٰ سے پوتیاں کاٹتے ہیں تب بھی بعض پوتیوں میں حرکت باقی رہتی ہے تو اگر کوئی ماہر جراح، جن جراثیمی کے اصول پر کسی عضو کو جسم سے جدا کر دے تو اس میں حیات کا باقی رہنا کوئی انجیسے کی بات نہیں۔

(۶) اسی طرح فن جراثیمی میں ایسی دو ابھی ایجاد میں آ گئی ہے کہ جسم سے مٹی سے نہ کر دو عضو اگر اس دو میں اور مناسب طرف و مکان میں رکھا جائے تو اس میں حیات کے آثار متناہی حیاتیت روح یکہ دونوں تک باقی رہے اور اگر اسے دوسرے بدن میں چونکاواری سے فٹ کر دیا جائے تو وہ باقاعدہ با حیات عضو جیسا کام بھی کرنے لگے۔ اور یہ بات کھلی ہوئی ہے کہ جب تک کئے ہوئے عضو میں حیات کے آثار ہیں گے اس وقت تک وہ باقاعدہ مردہ ہے اور نہ نظم مردہ نہیں ہے، وہ عضو بالکل اس حال میں رہتا ہے جیسے کوئی عالم سکرات میں یا حالت سکوت میں ہوتا ہے کہ اس کی ظاہری زندگی معدوم معلوم ہوتی ہے لیکن فی الواقع وہ ایسا نہیں، بلکہ وہ اب بھی سانس میں اور طب میں با حیات مانا جاتا ہے۔ اسی طرح عضو مفلوج کا بھی حال ہے کہ اگرچہ بظاہر وہ مردہ سمجھ میں آتا ہے لیکن نفس الامر میں اب بھی اس میں آثار حیات باقی ہیں، اس لیے وہ نہ مردہ ہے اور نہ نظم مردہ نہیں ہے۔

فقہائے کرام کے اقوال میں جہاں کہیں عضو مفلوج کو مردہ اور نہیں کہا گیا ہے، وہاں مراد یہ ہے کہ اس سے آثار حیات بالکل ختم ہو گئے ہوں جیسے کہ عادتاً ہوتا ہے۔ فقہائے کرام کے فرمان میں کہ ”جب تک ذراغ کر دو جانور باقاعدہ غلطانہ ہو جائے اس کا کوئی عضو کاٹ کر مردہ ہے“ اسی بات کی طرف اشارہ ہے، اگرچہ ذراغ کے بعد اس جانور کا زخموں میں شمار نہیں کیوں کہ عادتاً اب اس میں حیات لوٹ کر نہیں آ سکتی۔

(۷) اسی طرح طبیعیات میں یہ بات بھی ثابت ہے کہ ”جسم کی طبیعت میں قدرتی ایسی صلاحیت موجود ہوتی ہے جو ظہور و غیور و غیور کی جلا کسی دو کے اصطلاح و اندمال کرے یہ شرط ہے کہ کسی خارجی اثر سے اس میں تکلیف یا کوئی دوسرا فساد پیدا نہ ہو گیا ہو اور اگر اس قدرتی صلاحیت کی مزید مدد اسے کر دی جائے تو اس صورت اندمال حاصل ہونے لگتا ہے۔ اور یہاں یہ حال ہے کہ جب سے آپ بدن کی ترقی کا اور شروع ہوا ہے اسی دم سے ایسی دو اہل میں بھی ترقی شروع ہو گئی ہے کہ وہ آسانی کے

ہوئے عضو کے ہونے میں امتیازی اثر دکھائے اور آخر میں اس قسم کی دو اکو ہر طرف سے جانچی، پرکھ اور تجربہ کر کے اس منزل تک پہنچا دیا گیا ہے کہ لوگ اسے ہمارے تعبیر کرتے ہیں۔

(۸) عضو کی ترکیب و تہذیب میں چون کہ کثرتاً یہ عضو کسی کے منصب پر رکھا کر اس سے وہی کام پایا جاتا ہے جو قدرہ ان کے نام پر تھا اس لیے اس میں اس عضو کی نہ کسی طرح اہانت ہے اور نہ بے حرمتی ہاں اگر منصب عمل سے ہٹا کر اس سے دوسری خلعت مثلاً کھانے پینے اور لذت ہانے کے لیے استعمال کیا جائے تو اہانت کی اہانت کا پہلو نمایاں ہوتا ہے، اس کی تحرش ہے کہ کسی بھی شئی سے عرفی استفادہ کی دوسو تہیں ہیں، اول یہ ہے کہ مستفید اس شئی کو اپنا جزو حصول یا اتصال حقیقی بنائے اور اس پر جزو کاسیہ بھی جاری ہو اور رنج و الم اور حساسیت وغیرہ کا اس پر ترعب بھی ہو، جیسے اعضا کی بیہ تکاری میں ہوتا ہے۔ دوم یہ کہ مستفید اس سے کوئی دوسرا فائدہ حاصل کرے لیکن اس شئی کو اپنا جزو حصول یا اتصال حقیقی نہ بنائے، خواہ اسے جزی نہ بنائے اور اس پر جزو کاسیہ کا اطلاقی ہو، جیسے چشمہ وغیرہ خواہ اسے اپنا جزو بنائے اور اس پر جزو کاسیہ بھی جاری ہو لیکن اس کا عدم اتصال ظاہر ہو جیسے مصنوعی ٹانگ وغیرہ یا اسے جزو بنائے اور اس پر جزو کاسیہ بھی جاری ہو اور ساتھ ہی اتصال بھی ظاہر ہو لیکن فی الحقیقت اتصال حقیقی نہ ہو، جیسے مصنوعی دانت، استفادہ کی پہلی صورت نہ افکار ہے اور نہ استعمال بلکہ دوسری صورت کی تجویز قسمیں افکار ہیں۔

حاصل کام یہ ہے کہ استکمالی الشیء، بالحصول الجرمیہ و تحمیل ہے۔ استعمال الشیء، بالحصول المنفعة افکار ہے اور تصرف الشیء، بالحصول المنفعة أو المصلحة استعمال ہے اور چون کہ جزو طے مارے میں داخل ہے اور طے صورت یہ کہ معروض ہوتا ہے اور خلعت خارج عن المادۃ اور غیر معروض للہیث ہوتی ہے، اس لیے جزو اور خلعت الگ الگ ہونے کی وجہ سے جرم و تحمیل نہ افکار ہے اور نہ استعمال، ہاں وجہ فقہاء کے ان جزئیات کو جو جزو انسانی سے افکار کو حرام بناتے ہیں، اعضا کی بیہ تکاری سے جوڑنا صحیح نہیں۔

اور جب یہ واضح ہو گیا کہ اعضا کی بیہ تکاری خلعت نہیں اس لیے بیہ تکاری کی ابتدا سے بیہ تکاری کے کامیاب ہونے تک عضو میں جو کچھ بھی عمل ہو وہ نہ تو افکار ہے اور نہ استعمال، نہ حق جراح میں، نہ حق مریض میں۔ البتہ بیہ تکاری کی کامیابی کے بعد عضو کی کارکردگی یا بیہ تکاری کا اثر حق مریض میں بطریق افکار ہے لیکن چون کہ اب وہ عضو مریض کا اپنا عضو ہو گیا ہے اس لیے اس سے افکار بعضو فویش ہوا بعضو دیگر نہیں البتہ اگر حرام تھا وہ لازم نہیں آیا اور جواز لازم ہے وہ حرام نہیں۔ بلا تشبیل اس کی نظیر یہ ہے جیسے جنین میں خالق نے مردانہ عضو کی تخلیق فرمائی۔ یہ تخلیق نہ تو افکار ہے اور نہ استعمال، نہ حق خالق میں، نہ حق جنین میں بلکہ اس کی تخلیق منسی علی المصلحہ ہے کہ جب یہ عضو لائق کار اور صالح العمل ہو تو اس عضو کو استعمال کرے اور اس سے افکار بھی کرے یا مثلاً فعل نکاح منکوحہ لاجبہ ہے، حالت انعقاد عقد جو عمل قاضی یا کوئی کرتا ہے، وہ نہ لاجبہ کا استعمال ہے اور نہ اس سے افکار، نہ حق قاضی میں اور نہ حق نارح میں، اس لیے یہ اعمال حرام نہیں اور بعد انعقاد لاجبہ نارح کی بیہ تکاری نہیں۔ اس لیے نارح کا اس سے افکار جائز ہے۔ تقریباً یہی حال جملہ عقود میں ہے۔ اعضا کی بیہ تکاری بھی ایک عقد منسی ہے، یہاں بھی نہ عضو کا استعمال ہے اور نہ اس سے افکار، بعد تحمیل بیہ تکاری مریض کا جزو بن جانے کی وجہ سے اس سے افکار جائز و درست ہے۔ المفروض بیہ تکاری کی طے ثانیہ سے استحواغ افکار ہے اور یہ اس وقت ہوتا ہے جب

پیوند کاری مکمل ہو جائے، اس سے قتل نہیں۔

بطریق تنزل یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ علما کے اس فرمان سے کہ ”جزء انسانی سے انتفاع حرام ہے کہ اس میں اس کی تحریم نہیں بلکہ اہانت ہے“ اس بات کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ اس سے وہ انتفاع مراد ہے جس میں اس کی اہانت ہے۔ ”لأن الحكم بدور علی غلته“ مثلاً کھال سے بیگ بنانا، جوتا بنانا، جلد سازی کرنا یا پٹھے سے سلائی کا کام کرنا، یا روئی دھننے کے لیے تانت بنانا، یا بڈی سے چاقو وغیرہ کا دست بنانا یا اس کے کسی عضو کو کوٹ چھان کر یا پانی میں اپال کر بطور تدوی استعمال کرنا یا پاک کر کھانا وغیرہ، جیسے عام طور پر حیوانی اجزاء سے انتفاع ہوتا ہے۔ یعنی انتفاع کی جو جنس طبقات فقہاء میں تھی اس کی نوع اور اس کے افراد مراد ہیں ”لأن الکلام إنما یحمل علی أحوال الزمان“ جیسے متقدمین کا فرمان ”الجمعاد طیرانہ فی الهواء محال عادی“ اس میں ہوائی جہاز، راکٹ وغیرہ داخل نہیں، جو کل پرزے کی وجہ سے ہوا میں اڑاؤ بھرتے ہیں۔

پیوند کاری میں عضو کی اہانت و احترام کی مثال اس طرح سے دی جاسکتی ہے کہ خدا نخواستہ اگر کوئی تعلیمی ادارہ زلزلہ یا سیلاب کے حادثے میں تباہ ہو جائے تو اگر اس ادارہ کے اراکین کو کسی ایسے ادارہ کی ذمہ داری سپرد کر دی جائے جہاں کے اراکین ناکارہ ہو گئے ہوں تو اس سے تباہ شدہ ادارہ کے اراکین کی تباہانت ہے، نہ بے حرمتی، بلکہ یہاں اس کی عزت افزائی اور دوسرے ادارہ کا حفظان ہے، بالکل یہی حال تبدیل اعضا کے مسئلہ میں ہے کہ جسد انسانی ایک ادارہ ہے جس کے کچھ ارکان ہیں اگر جسد انسانی کسی حادثہ میں تباہ ہو جائے اور اس کے ارکان دل، گردہ اور دیگر اشیاء کو دوسرے ایسے جسد انسانی میں فٹ کر دیا جائے جس کے اراکین ان کا زکارد فہ ہو گئے ہوں تو اس سے اراکین کے احترام میں کوئی فرق نہیں پڑتا اور نہ یہ اس کی اہانت ہے، ہاں اگر اراکین کو ان کے منصب سے گرا کر دوسرے ادارہ میں اسی طرح منتقل کر دیا جائے کہ صدر مدرس کو چرچاوی اور صدر تعلیمی کو فرائض اور دیگر اراکین میں سے بعض کو باورچی، بعض کو بھٹی، بعض کو کھول اور بعض کو مسافر اور بعض کو کلرک وغیرہ کے عہدے پر کر دیا جائے، تو البتہ اس کی اہانت ہے، بلکہ اگر دیکھا جائے تو حادثہ کے شکار آدمی کے عضو بہر حال بے کار ہو جاتے ہیں لیکن تبدیلی اعضا کی صورت میں کچھ فوٹ ہی کے لیے کسی پھر پھر کی وہ اپنے منصب پر آ گئے، اس لیے اس میں اہانت نہیں بلکہ ان کا اعزاز ہے۔

نتیجہ کلام و خلاصہ بحث

(۱) علاقہ تہذیبی میں شروع سے آخر تک جتنے مراحل ہوتے ہیں سبھی امر مہوم و در مہوم ہوتے ہیں۔ اس لیے فقہاء کے اہم نے یہ فرمایا کہ ”یہ نہ فرض ہے اور نہ واجب“ اور اسی بنیاد پر حکیم حاذق و مسلم کی رائے کے بغیر تہذیبی بالحرام کو ناجائز قرار دیا، اس کے برخلاف علاقہ تعلیمی جراحہ کی جملہ مراحل کو کہ مرئی اور مشاہد اور حسی ہوتے ہیں، جو برہانیات کے مقدمے ہوتے ہیں۔ اس لیے علاقہ بذریعہ جراحہ کی کسی بھی صورت کو، خواہ تجربہ ہو یا ترکیب یا تبدیل امر مہوم کی بنیاد پر ناجائز قرار دینا قطعی درست نہیں اور تہذیبی کے جزئیات کو اس پر منطبق کرنا قطعی صحیح نہیں۔ رہی یہ بات کہ جان کی سلامتی کی ضمانت، تو یہ کہیں بھی لازم نہیں جیسے خطر کے لیے حرام شے کے کھانے یا مجبور کا سکرہ بہ پر عمل کرنے میں اگرچہ ظاہر حال یہی ہے کہ جان کی سلامتی ہوگی لیکن اس میں بھی جان کی سلامتی کی کوئی ضمانت نہیں ہوتی ہے، اس لیے کہ یہ ہو سکتا ہے کہ لقمہ اتارنے کے لیے شراب کی گھونٹ پی گئی ہو لیکن خود شراب کی گھونٹ موت کا باعث بن جائے، اسی سکرہ بہ پر عمل کرنے کے باوجود جابر

مجبور کو قتل کر سکتا ہے، مردہ ماں کے حکم کو چھ کر زندہ بچے پر آدھ کرنا جائز نہیں بلکہ واجب ہے، یہ الگ بات ہے کہ اس عمل کے بعد بچہ زندہ رہے گا یا نہیں، اس کی کوئی ضمانت نہیں۔ بلکہ اگر تمام معلوم کیا جائے تو ایسی صورت میں پیش تر بچے موت کا قلم بن جاتے ہیں۔ عمل جراحی میں بھی یہی صورت ہے کہ ظاہر حال یہی ہوتا ہے کہ اس میں جان کی سلامتی ہے، مگر اس کی ضمانت نہیں۔ اس لیے اس پر بھی عمل جائز ہے اور اس کے جواز پر کوئی کلام نہیں، بلکہ یہاں بعض صورتوں میں علاج فرض ہے، بعض میں واجب، بعض میں مستحب اور بعض میں ممنوع ہے۔ اس کی تفصیل مندرجہ ذیل باتوں سے واضح ہے۔

(۲) تبدیلی اعضا جس حال میں کیا جاتا ہے اس کی دو صورتیں ہوتی ہیں، ایک یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو مریض کی موت یقینی ہے، دوسری یہ کہ مریض کا ایسا عضو بے کار ہو گیا ہے کہ اگر اس کا بدل نہ ہو تو اگرچہ موت یقینی نہیں لیکن مریض سخت حرج میں واقع ہو جائے گا۔

اسی طرح جن سے بدل حاصل کیا جاتا ہے یا تو ایسے انسان سے حاصل ہوتا ہے جو کسی حادثہ میں جس طرح خود برباد ہو گیا اسی طرح اس کے اعضا بھی برباد ضائع ہو جائیں گے تو تبدیلی اعضا کی پہلی صورت اس حالت میں قطعی جائز ہے، بلکہ اگر استطاعت ہو تو فرض ہے کہ اس سے مریض کی جان بھی بچ جائے گی جس کا بچنا فرض ہے اور برباد ہونے والا عضو بھی محفوظ ہو کر کارآمد ہو جائے گا۔ اور یہاں اس کی نہ کچھ اہانت ہے نہ اضافت، اور اگر بدل کسی تندرست آدمی سے حاصل کیا گیا ہو کہ جس سے اس کی جان کو کوئی خطرہ نہیں اور وہ اس کی اجازت بھی دیتا ہے تو یہاں بھی تبدیلی اعضا جائز ہے اور بصورت استطاعت علاج فرض ہوگا۔ لیکن اگر تندرست کو جان کا خطرہ ہو تو "الضرر لا يزال بمثلہ" کی وجہ سے علاج جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہے۔

(۳) تبدیلی اعضا کی دوسری صورت میں بھی یہی حال ہے کہ اگر حادثہ زدہ کے عضو سے کیا جاتا ہے تو جائز ہے اور اگر استطاعت ہو تو واجب ہے، کہ دفع حرج بحسب استطاعت واجب ہے، اس میں حادثہ زدہ انسان کا نہ کوئی حرج ہے اور نہ کوئی نقصان اور نہ عضو انسانی کی اہانت، بلکہ علی شرف الضیاع عضو کی حفاظت و اعزاز ہے۔

اور اگر تندرست آدمی کے عضو کو بطور بدل استعمال کیا جائے تو تبدیلی اعضا کی دوسری صورت میں ملحوظ رہے کہ قبل علاج مریض کا حرج اور بعد تبدیلی تندرست کا حرج، اگر دونوں مساوی ہوں یا تندرست آدمی کا حرج بڑھ جائے تو جراحی جائز نہیں۔ بلکہ ممنوع ہے اور اگر تندرست آدمی کا حرج اقل ہو تو جائز ہے، مثلاً کسی کی دونوں آنکھ ضائع ہو گئی اور ایک آدمی اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو ایسی صورت میں ایک آنکھ لے کر جراحی جائز ہے کہ "الخرج الشديد یزال بالخرج الخفیف" اور اگر استطاعت ہو تو اس صورت میں دفع حرج کے لیے علاج واجب ہے اور اگر مریض کا علاج بعمل جراحی ہو اور تندرست آدمی کا حرج شدید ہو جائے یا برابر ہو جائے تو یہ جراحی جائز نہیں، بلکہ ممنوع ہوگی، مثلاً مریض کی ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور جس آدمی سے ایک آنکھ حاصل کی جا رہی ہے فی الحال اس کی بھی ایک ہی آنکھ ہے تو آنکھ کے نکالنے سے اس کا حرج بڑھ جائے گا یا مثلاً مریض کی صرف ایک آنکھ ضائع ہو گئی اور کوئی ایسا تندرست جو دو آنکھ والا ہے اپنی ایک آنکھ پیش کرتا ہے تو چوں کہ اس میں حرج مساوی ہو جاتا ہے یعنی قبل علاج جو حرج مریض کو تھا بعد علاج اب وہی حرج تندرست آدمی کو ہو گیا، چوں کہ اس صورت میں حرج مساوی ہے اس لیے بقاعدہ "الضرر لا يزال بمثلہ" روایتیں، بلکہ ممنوع ہوگا۔

(۴) اسی ضابطہ پر عمل جراحی کی وہ صورت جو ترکیب کہلاتی ہے یعنی اعضا کی پیوند کاری کو بھی قیاس کر کے حکم لگانا

چاہیے اور خون چڑھانے کا مسئلہ بھی ایسا ہی ہے۔ رہا عمل جراحی سے تجزیہ کا مسئلہ مثلاً ہیڈرسل اور اوپینڈس وغیرہ تو اس علاج میں دوسرے کے اعضا سے عام طور پر کوئی تعلق ہی نہیں ہوتا۔ اس لیے اگر قبل علاج مریض کے لیے کوئی خطرہ نہیں، ہاں! بعد علاج اس کے لیے بہتری ہے تو یہ علاج مستحب ہے اور اگر کسی بھی وجہ سے یہاں بھی عضو کی پیوندکاری کرنی ہو تو یہ پیوندکاری مستحب ہے۔ لیکن اگر بدون علاج یہاں جان کا خطرہ ہے۔ جیسے اوپینڈس یا دماغ کا ٹیومر وغیرہ تو پھر علاج فرض ہوگا۔

موجہ آخر (۶) بوقت ضرورت دوسرے ائمہ کے قول پر عمل جائز ہے۔ ہر چند کہ مذہب حنفی میں بحالت غصہ یا اکراہ دوسرے کے عضو کا قطع ممنوع ہے، لیکن دوسرے ائمہ کے یہاں جائز ہے۔ اس لیے تبدیل اعضا وغیرہ میں جہاں ضرورت یا حاجت بہر ضرورت ہو، تو وہاں بذریعہ جراحی علاج درست ہے جب کہ جراحی میں قطع اعضا جراحی کے اصول پر ہونے کی وجہ سے مفلوح عن الاعضا خطرہ میں نہیں ہوتا، برخلاف غصہ یا اکراہ کے کہ اس کا بے خطرہ ہونا ظاہر نہیں، اسی طرح تبدیل اعضا اور پیوندکاری میں وابستگی محض نہیں ہوتی بلکہ اتصال حقیقی ہوتا ہے، برخلاف حالت غصہ کہ وہاں اتصال حقیقی نہیں، بلکہ اتقاق و استعمال ہوتا ہے تو جب بعض ائمہ کے یہاں غصہ وغیرہ میں عضو انسانی کا استعمال جائز ہے تو تبدیل میں اس کا اتصال بدرجہ اولیٰ ہوتا چاہیے۔

(۷) رہی یہ بات کہ کسی مردہ یا زندہ انسان کا عضو کاٹنے میں اس زندہ یا مردہ انسان کا ایلام ہے، اس لیے یہ حرام ہے تو یہ بہر صورت میں حرام نہیں، اس لیے کہ احیاء کے لیے مردہ انسان کا ایلام جائز ہے۔ جیسے مردہ ماں کا شکم چیر کر زندہ بچہ برآمد کرنا جائز ہے، خواہ برآمد کرنے کے بعد بچہ زندہ رہے یا نہ رہے۔ اسی طرح اگر زندہ انسان کے ایلام سے کسی قریب الہلاک انسان کو بچایا جاسکتا ہے تو چوں کہ یہاں ضرر خفیف سے ضرر شدید کو زائل کیا جاتا ہے اس لیے یہ بھی روا ہے۔ یہی حکم خون کشید کر کے دوسرے کے جسم میں چڑھانے کا بھی ہے۔ "الضرر الشدید یزال بالضرر الخفیف"۔

جن جن صورتوں میں جراحی یا تعحید دم ضروری اور واجب ہے ان صورتوں میں اگر بطور عطیہ عرفی یا ہبہ عرفی عضو اور خون حاصل نہیں ہوتا تو ان صورتوں میں خون اور عضو کی صورتی و شرعاً جائز ہے، احتساب والی صورت میں خود مریض کے عضو یا کسی ماکول اللحم جانور کے عضو سے پیوندکاری جائز ہے، دوسرے کے عضو سے جائز نہیں، رہا اس صورت میں خون کا مسئلہ تو مریض خود خون کا محتاج ہے۔ اس لیے اس سے خون کی کشیدگی روا نہیں تو پھر تعحید کا سوال ہی نہیں اٹھتا، باقی ماکول اللحم جانور کے خون کا مسئلہ تو جانور کا خون انسانی خون کے گروپ سے میل ہی نہیں رکھتا، اس لیے اس کا بھی سوال نہیں پیدا ہوتا۔

استفتا: کیا فرماتے ہیں علمائے دین اس مسئلہ میں کہ دور حاضر میں جو آپریشن کیا جاتا ہے جس میں کسی کے خراب عضو کو دوسرے کے صحیح عضو سے بدل دیا جاتا ہے۔ جائز ہے یا نہیں؟ کچھ لوگ ناجائز بتاتے ہیں کہ اس میں دوسرے آدمی کو ضرر ہوتا اور انسان کے احترام میں ظلم ہوتا۔ لیکن کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اس میں چوں کہ مریض کی بھلائی ہے اس لیے یہ درست اور جائز ہے۔ حکم شرع سے مطلع کیا جائے۔ جیوا تو جروا۔

الجواب بتوفیق الملک الوہاب: جن چیزوں کی اشاعت و اہلاک پر بندوں کے لیے حکم عقاب ہے خواہ آخرت میں بطور عید یا دنیا میں بطور حدود و قصاص یا بطور ضمان، وہ ساری چیزیں واجب الحفظ ہیں، بنفسہ ان کا اہلاک کسی صورت میں جائز نہیں اور چوں کہ "مقدمۃ الواجب واجبة" اصول فقہ کا ضابطہ ہے اس لیے ان چیزوں کے حفظ کا موقوف

علیہ عند الشرع بمرحہ ضرورت ہوتا ہے، لہذا حفظ نفس و اطراف، حفظ لب و عصب، حفظ دین و عقل اور حفظ مال و متاع واجب اور جن چیزوں پر ان کا حفظ موقوف وہ بمرحہ ضرورت ہے۔ نفس و اطراف، واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں۔ اس لیے باجائز بھی کسی کو ہلاک کرنا اور زندوں یا مردوں کے عضو کو کاٹ کر جدا کرنا جائز نہیں کہ یہاں حفظ نہیں بلکہ اضاعت و اہلاک ہے، احترام نہیں بلکہ اہانت و بے حرمتی ہے، چود واجب الحفظ اور محترم بالذات کے منافی ہے۔ البتہ اگر صورت ایسی ہو کہ بغیر عضو کاٹنے چارہ کار نہیں تو پرہیز سے ضرورت عضو کا کاٹنا جائز بشرطے کہ "إزالة ضرر بمثلہ و اختلاف العضو و إہانتہ" نہ لازم آئے، جیسے کہ اعضا کی پیوندکاری میں ہوتا ہے کہ یہاں قطع نہ برائے اضاعت اور نہ بعد قطع اس کی اہانت، بلکہ اس کا احترام برقرار رہتا ہے۔ اگر تلف عضو یا اس کی اہانت ہو تو کسی حال میں عضو کا قطع جائز نہیں خواہ وہاں ضرورت ہی کیوں نہ متحقق ہو، جیسے حالت اکراہ یا حالت نخصہ میں۔

آپریشن کی صورت جو سوال میں درج ہے، ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی، امیر و غریب، پیر و مرشد، علما و صلحا اور عوام و خواص سبھی میں رائج اور اس میں ابتلائے عام ہے اور روز بروز اس کا دائرہ وسیع سے وسیع تر ہوتا جا رہا ہے، اس لیے یوں تعامل و عموم بلوی اس کے جواز میں کلام نہیں۔

اعضا کی پیوندکاری کی مثال ایسی ہے جیسے (العیاذ باللہ) کسی نسخہ قرآن پاک کو دیمک نے جا بجا چاٹ کر ناقابل تلاوت کر دیا ہو اور اسی مطبع کے دوسرے قرآن پاک کا کوئی ورق چھٹ کر عائب ہو گیا ہو تو دیمک خوردہ قرآن پاک کے سالم ورق کو اگر تراش کر دوسرے قرآن پاک کے پھٹے ہوئے ورق کی جگہ اس لیے چسپاں کر دیں تا کہ وہ صحیح حال پر ہو جائے یہ قطعاً درست ہے۔ قطع و تراش سے نہ دیمک خوردہ قرآن کی بے حرمتی ہے اور نہ ایسی پیوندکاری حق قرآن میں غلط استعمال ہے۔ ہاں! اگر دیمک خوردہ قرآن کے سالم اوراق کو دوسری کتاب کے لیے بطور جلد استعمال کیا جائے یا دوسری کتابوں میں پیوندکاری کے طور پر چسپاں کیا جائے یہ بالیقین اہانت ہے۔

مرآحل ثلثہ: اعضا کی پیوندکاری میں تین مرحلے ہوتے ہیں۔ اول قطع عضو، دوم اس کا اتصال، سوم بعد اتصال انقاع۔ اس لیے تینوں مرحلوں کا جائزہ ضروری ہے۔

مرحلہ اولی: انسان اور اس کے جملہ اعضا واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں اس لیے کسی کو ہلاک کرنا، زندوں یا مردوں کے عضو کو کاٹ کر ضائع کرنا چوں کہ حفظ کا منافی ہے اس لیے حرام ہے۔ اسی طرح کسی کے عضو کو کاٹ کر اس سے انقاع مثلاً کھالینا، چوں کہ یہ بھی ہلاک کرنا ہے، اس لیے یہ بھی حرام ہے یا اس سے کوئی چیز بنا کر استعمال کرنا چوں کہ منہ منتفع کو مانتفع بہ بنانا ہے جو اہانت ہے اس لیے یہ بھی حرام ہے۔

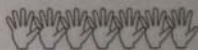
الغرض اعضاے انسانی کا اہلاک و اضاعت یا اس کی اہانت و بے حرمتی قطعاً جائز نہیں، اعضا کی پیوندکاری میں یہ سب کچھ بھی لازم نہیں آتا، اس لیے عضو کا قطع جائز ہے۔ اس کی توضیح یہ ہے کہ بحالت ضرورت کسی کے عضو کے قطع کی کئی صورتیں ہیں، یا تو انقاع کے لیے جیسے حالت نخصہ میں، یا محض اطلاق و اہلاک کے لیے جیسے حالت اکراہ میں، یا اتصال کے لیے جیسے اعضا کی پیوندکاری میں۔ اگر قطع عضو انقاع و اہلاک کے لیے ہو تو چوں کہ اعضاے انسانی واجب الحفظ کے ساتھ ساتھ واجب الاحترام بھی ہیں، اس لیے حالت ضرورت میں قطع عضو جائز نہیں کہ دونوں صورتوں میں حفظ و احترام دونوں

باطل ہو جاتے ہیں۔ اور اگر قطع عضو برائے اتصال ہو تو چوں کہ یہاں نہ اس سے انفاع ہے اور نہ اس کا اختلاف کہ حفظ و احرام باطل ہو جائے بلکہ اس کو اس کے منصب پر رکھ کر اس سے وہی کام لینا ہے جس کے لیے اس کی تخلیق ہوئی ہے، یہاں صرف مقام بدل گیا ہے، باقی ساری باتیں برقرار ہیں، اس لیے حالت ضرورت میں برائے اتصال قطع عضو جائز ہے بشرطے کہ ازالہ ضرر بمثلہ لازم نہ آئے۔

مرحلہ ثانیہ: ماسبق میں گزرا ہے کہ اعضا کی پیوند کاری بوجہ اتصال جبر و تکمیل ہے، یہ نہ تو عضو انسانی کا استعمال ہے اور نہ اس سے انفاع، اس لیے اتصال بھی جائز ہے۔

مرحلہ ثالثہ: رہا بعد تکمیل اس عضو سے انفاع، تو چوں کہ یہ انفاع اس وقت ہوتا ہے جب یہ عضو مریض کا اپنا عضو بن جاتا ہے، اس لیے اب یہ انفاع بوضع و غولیش ہے نہ بعوض و دیگر، اس لیے یہ انفاع بھی جائز ہے۔ یا یوں کہہ لیجیے کہ اس عضو سے وہی انفاع ہوتا ہے جس کے لیے اس کی خلقت ہوئی ہے، خلاف خلقت انفاع نہیں، جیسے کہ چمڑے کا بیگ بنالینا، اس لیے یہ انفاع جائز ہے۔

خلاصہ: (۱) اگر تھک عضو یا اعضا ہو تو کسی صورت میں اس کا قطع جائز نہیں، خواہ وہاں ضرورت ہی کیوں نہ ہو۔ (۲) ایک انسان کے خراب عضو کو دوسرے کے صحیح عضو سے بدلنا بوجہ تعامل و عموم بلوی جائز ہے، کہ یہ اتصال عضو ہے نہ کہ استعمال عضو۔ (۳) انسان کے کسی عضو کو کاٹ کر اس کا استعمال کرنا مثلاً، کھالینا یا اس سے کوئی چیز بنا کر استعمال کرنا ناجائز ہے کہ اس میں اس کی توجین ہے۔



مقالہ - ۲ از: محمد نظام الدین رضوی مصباحی، رکن مجلس شرعی و استاذ مفتی جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

بسم الله الرحمن الرحيم - حامداً و مصليناً و مسلماً

ہم اس موضوع کا شرعی نقطہ نظر سے صرف ایک ابتدائی خاکہ اپنے ناقص مطالعہ کی روشنی میں پیش کرتے ہیں، یہ خاکہ سوال کی ترتیب کے مطابق ہوگا۔

الجواب (۱): ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں جوڑنا: ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگا کر حرام و گناہ ہے۔

دلیل: انسان اپنی ذات بلکہ اپنے کسی بھی عضو کا مالک نہیں، یہ سب کچھ اس کے پاس اس کے رب عز و جل کی امانت ہے۔ امانت کا تقاضا ہوتا ہے کہ اس کی حفاظت کی جائے، نہ کہ اس میں کسی طرح کی خورد ویرد یا خیانت کی جائے۔

اس لیے کسی انسان کا کوئی عضو کا کسی بھی حال میں جائز نہیں، نہ صاحب عضو کی اجازت سے، نہ اس کے ولی کی اجازت سے، نہ اپنے طور پر، بلکہ یہ کہ خود اپنے جسم و اعضا کی حفاظت کا مسئلہ پیش آجائے۔ بدائع الصنائع کتاب الاکراہ میں ہے: **وانما النوع الذي لا يباح ولا يحرص بالاكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الاكراه لغشاً، أو نكاحاً..... وكذا قطع عضو من أعضائه، والضرب المهلك..... ولو أذن له "المكروه عليه"**

قطعہ او ضرہ، فقال للمكثرة "افعل" لا يباح له أن يفعل، لأن هذا مما لا يباح بالإباحة، ولو فعل فهو آثم. ألا ترى أنه لو فعل بنفسه آثم، فبغيره أولى. اه. (ص ۲۶۲، ج ۷، کتاب الإكراه)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: فی التجريد: ولو أكره على قطع يد رجل، فقال ذلك الرجل: قد أذنت لك في القطع، فاقطع والأذن غير مؤكّره لم يسهه أن يقطع، وإن قطع فهو آثم. (ص ۴۱، ج ۵، کتاب الإكراه)

بلکہ دواوی جھوک کی شدت کی وجہ سے دم توڑ رہے ہوں، اور خطر ارکی وجہ سے انھیں یقین یا کم از کم ظن غالب حاصل ہو کہ کچھ کھانے کو نہ ملا تو غریب دم توڑ دیں گے۔ ایسی صورت میں بھی ان میں سے کسی کو یہ طالع نہیں کہ دوسرے کے بدن سے کچھ کاٹ کر کھائے اور اپنی جان بچالے۔ چنانچہ اشباہ میں ہے:

ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئاً من بدنه. اه. (ص ۲۵۵، ۲۵۶، ج ۱، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفن الأول "الضرر يزال")

نیز اسی میں ہے: الضرر لا يزال بالضرر. اه. (ص ۲۵۴، ج ۱، القاعدة الخامسة)

ایک اشکال کا ازالہ: فتاویٰ ہندیہ میں ہے: ولو قال السلطان لرجل "اقطع يد فلان، و إلا لأقتلنك، وسعه أن يقطع يد فلان، فإذا قطع كان القصاص على الأمر في قول أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى، كذا في المحيط. (ص ۴۰، ج ۵، الباب الثاني من كتاب الإكراه)

اس جزئیہ سے معلوم ہوا کہ جان بچانے کے لیے دوسرے کا کوئی عضو کاٹنا جائز ہے، لیکن حق یہ ہے کہ مفتی یہ مسلک پر یہاں بھی دوسرے کا ہاتھ کاٹنے کی اجازت نہیں ہے، چنانچہ درمختار میں ہے:

لا يتركض قتله أو سبه أو قطع عضوه، وما لا يستباح بحال - اختيار - اه

ردالمحتار میں ہے: (قوله: أو قطع عضوه) أي ولو أذن له المقطوع غير مكروه، فإن قطع "فهو آثم، ولا ضمان على القاطع ولا على المكروه، ولو أكره على القتل فأذن له فقتله آثم والدية في مال الأمر - تأثر خانية اه رد المحتار ص ۱۸۷، ج ۹، کتاب الإكراه، دار الباز -)

ان عبارات کی ترجمانی بہار شریعت میں ان الفاظ میں کی گئی ہے:

"مسئلہ: اس پر مجبور کیا گیا کہ فلاں شخص کو قتل کر ڈال یا اس کا عضو کاٹ ڈال، اگر تو نے ایسا نہ کیا تو میں تجھے مار ڈالوں گا یا تیرا عضو کاٹ ڈالوں گا، تو اس کو ان کاموں کے کرنے کی اجازت نہیں ہے، اگر اس کے کہنے کے موافق کرے گا گنہگار ہوگا اور قصاص مجبور کرنے والے سے لیا جائے گا کہ مثلاً اس کے لیے بمنزلہ آلہ کے ہے۔ جس کا عضو کاٹنے پر اسے مجبور کیا گیا، اس نے اس کو اجازت دے دی کہ ہاں اتوا یا کر لے، اب بھی اس کو اجازت نہیں ہے۔" (ص ۸، حصہ ۱۵، اکراہ کا بیان)

علاوہ ازیں ہندیہ کا یہ جزئیہ یہاں منطقی نہیں ہوتا کیوں کہ اس جزئیہ میں انسان دو طرفہ بلاؤں میں گھرا ہوا ہے اور دونوں ہی پہلو حرام بھی ہیں۔ اپنی جان کو ہلاکت میں ڈالنا بھی اور دوسرے کا ہاتھ کاٹنا بھی، ایسی صورت میں ہلکی بلا کو اختیار کرنا جائز ہوتا ہے اور وہ یہاں دوسرے کا ہاتھ کاٹنا ہے۔ اشباہ میں ہے:

إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً وتركاب أخفهما. قال الزيلعي في باب شروط الصلاة: ثم الأصل في جنس هذه المسائل "أن من ابتلي ببليتين" وهما متساويتان يأخذ بأخفهما شأده. و

إن اختلافاً باعتبار أهولهما، لأن مباشرة الحرام لا يجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة له.
(ص ۲۶۱، ج ۱، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفن الأول: "الضرورة")
مقالہ کیلئے وقت قاعدتِ حجت میں صرف بہارِ شریعت ص ۸ کا درج بالا مسئلہ دیکھا تھا اب نو سال کے بعد کہ پوزنگ کی
فحش کے وقت جب شامی دیکھی تو غشی ہوئی کہ علامہ شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ نے بھی یہی تطبیق عمل فرمائی ہے وہ رقم طراز ہیں:
لکن فی الحاشیة: قال لہ السلطان القطع بد فلان و إلا لأقتلک وسعہ أن یقطع وعلى الأمر
القصاص عندہما ولا رواية عن أبي يوسف۔ لہ

نہ راہت الطوری وفق بانیہ إن اکثرہ علی القطع بأغلظ منہ وقعہ و إن یقطع أو یدونہ فلا تأکل۔ لہ
(رد المحتار ص ۱۸۷، ج ۱، دار الباز)

نیز ایشیاء میں ای قاعدہ کی ایک فرسخ پہنچائی، ولو غطی وعند صید ومال غیر فاصید لولی۔ و کذا فی صید
لولی من لحم الإنسان لہ۔ (ص ۲۶۳، ج ۱، القاعدة الخامسة من النوع الأول من الفن الأول: "الضرورة")
اس کے برخلاف مسئلہ دائرہ میں مریض دو طرفہ جاذوں یعنی ٹیسٹسوں میں مبتلا نہیں ہے، کیوں کہ بلا یا مسدود کا
مطلب ہے شریعت کے خلاف کسی چیز کا ارتکاب، اور غایر ہے جس آدمی کا دل کسی مرض یا حادثے کے باعث بری طرح ٹھن
ہو رہا ہو یا اس کے گردے یا پیچھے دے کا رو ہو چکے ہوں اس میں مریض کی طرف سے کسی حرام کار ارتکاب نہیں ہے۔
واضح ہو کہ علاج فرض یا واجب نہیں، صرف جائز ہے۔ لہذا اگر کوئی شخص اپنی بیماری کا علاج نہ کرے اور ای وجہ سے
فوت ہو جائے تو وہ گناہ گار نہ ہوگا، چنانچہ فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

اعلم بأن الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى مقطوع به كالإمداد المزيلة لضرر العطش، وإلى
مظنون كاستئجار أبواب الطب، وإلى موهوم كالخكي والرقبة، أما الدرجة المتوسطة وهي المظنونة
كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء فتعقله ليس مطلقاً للتوكل و تركه ليس محظوراً، لہ، ملخصاً
(ص ۳۵۵، ج ۵، الباب الثامن عشر في التدوي والمعالجات من كتاب الكراعي)

نیز فتاویٰ ہندیہ میں ہے: والرجل إذا استطلق بطله أو رمدت عيناه فلم يعالج حتى أضاعه ذلك و
أضاعه ومات منه لا إثم عليه لہ۔ (ص ۳۵۵، ج ۵)

جب حالِ چیز سے علاج طریقے پر علاج نہ کرنے کی وجہ سے مریض مر گیا اور گناہ گار نہ ہوا تو دوسرے کا عضو کاٹ کر
— جو کسی بھی حال میں حلال نہیں ہے — اپنا یا دوسرے کا علاج نہ کرنا بددعا ہوئی اپنے کو بھلاکت میں نہ ڈالنا ہوگا۔
اس کے باعث مریض پر کوئی گناہ یا وبال آنے کا۔

مائل کام یہ ہے کہ وہ جڑ تیاں اس شخص کے حق میں ہے جو دو طرفہ جاذوں میں کھر ا ہوا اور ہم جنس مریض کی بات کر
رہے ہیں اس کی یہ حالت نہیں۔ تو ایک تو وہ جڑ تیر نہیں ہے، دوسرے وہ یہاں تطبیق بھی نہیں۔

یہاں ایک دوسری شریقی قیامت یہ بھی ہے کہ جس انسان کا پیچھے والیا آگھ یا دلایا جاتا ہے وہ ان اعضا کے ٹکالے
جاننے کے وقت کو دفعتی طور پر مر چکا ہوتا ہے مگر اس کا دل (غیر رہتا ہے اور اسے وقتِ ضرورت تک مٹھین کے ذریعہ زندہ
رکھا جاتا ہے تو یہ اس کو اپنے دل کو پہچاننا ہوا ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں یہ اندازہ و عمل کی بجائی جی کہ بکاڑا بھی ہے جو بجا فیہ حرام اور

گناہ ہے جیسا کہ نص قرآنی وَلَا تَلْمِزْهُمْ فَلَیَغْزُوا خَلَقَ اللَّهُ اس پر شام عدل ہے۔ بہار شریعت میں ہے: جانور کو ذبح کر لیا ہے مگر ابھی اس میں حیات باقی ہے، اس کا کوئی ٹکڑا کاٹ لیا یہ (کھانا) حرام نہیں کہ ذبح کے بعد اس جانور کا زندہوں میں شمار نہیں، مگر جب تک جانور ذبح کے بعد غلط اندہ ہو جائے اس کا کوئی عضو کاٹنا مکروہ ہے۔ (در مختار، ص ۱۲۸، حصہ ۱۵)

یہ حکم جانور کا ہے جسے ذبح کرنا اور بعد ذبح اس کے غلط ہونے کے بعد اس کے اعضا کاٹنا جائز ہے اور انسان کا تو کوئی عضو اس کی موت کے بعد بھی کاٹنا جائز نہیں تو دل میں حیات باقی رہے ہوئے درجہ اولیٰ کاٹنا جائز ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۴۲)

یہ تمام نہیں، جانور پر اس گناہ میں جیسا کہ جواب اول کی تعلیلات سے اظہار ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۵۰۳)

ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا حلال ہے۔ کتنا ہو اعضا دوسرے کے حق میں پاک ہے، مگر خود صاحب عضو کے حق میں پاک ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کوئی کتنا ہو اعضا اسی صورت میں جوڑا جاتا ہے جب وہ جوڑنے کے وقت تک زندہ ہو یعنی اس میں نشوونما کی صلاحیت باقی ہو جو حیات کی علامت ہے تو جب تک اس میں یہ علامت حیات موجود ہے وہ حکماً صاحب عضو کے حق میں زندہ مانا جائے گا۔ در مختار میں ہے:

واختلف فی الذبہ، ففی البدائع نجسة، و فی العیالہ: لا. و فی الأشیاء: المنفصل من الحي حیة کمیئة إلا فی حق صاحبہ فطاهر، وإن کثر. اه.

روا مختار میں ہے: و فی شرح المقدسی المثلث: إن إعادة الأذن و ثباتها إنما یکون غلبا بعدو الحیة إلیها، فلا یصدق أنها متا آمین من الحي لأنها بعدو الحیة إلیها صارت کأنها لم تن، ولو فرضنا شحضا مات، لم أعیدت حیاته معجزة أو کرامة لعاد طاهر. اه. القول: إن عادت الحیة إلیها فهو مسلم، لكن یقی الاشتکان لو ضل فی کتفه مثلاً. والأحسن ما أشار إلیه الشارح من الجواب بقوله: و فی الأشیاء البع، و به صرح فی السراج. اه. (ص ۳۶۱، ج ۱، مطلب فی أحكام الدبابة من باب العیاء من کتاب الطهارة) اشباہ کی اصل عبارت یہ ہے: الخیر: المنفصل من الحي کمیئة کالأذن المقطوعة والنس الساقطة إلا فی حق صاحبہ فطاهر، وإن کثر. اه. (ص ۴۱۷، ج ۱، کتاب الطهارة من الفن الثانی)

اب روگنی بات صاحب عضو کی اجازت و عدم اجازت کی تو اس کا حکم یہ ہے کہ:

● اگر صاحب عضو نے اجازت دی ہے تب تو جائز ہے۔

● اور اگر اس کی طرف سے اجازت نہیں ملی تو اس کی وجہ پر نظر کر لی ہوگی، مگر وہ بے ہوش ہے یا سخت مضطرب ہے، قراری کی حالت میں ہے تو اس کے ولی کی اجازت بھی کافی ہوگی۔

● اور اگر وہ لاوارث حال میں اسی بے ہوش یا مضطرب کی کیفیت میں پایا گیا تو ڈاکٹر کو حاکم کی اجازت سے یہ خدمت کرنی چاہیے۔

اور اگر حاکم سے اجازت لینے میں ہر کی فرصت نہیں ہے مگر ڈاکٹر کو غن غالب ہے کہ عضو کی بیہوش کاری کامیاب ہوگی جو مر بیض کے لیے مفید واقع ہوگی تو پھر خود ہی علاج کرے۔ اور اگر مر بیض کی وہ کیفیت نہ ہو بلکہ وہ غمیرتان کی حالت میں ہو تو اس کی اجازت کے بغیر ڈاکٹر بیہوش کاری نہ کرے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

مقالہ - ۳

از: مفتی اختر حسین رضوی مصباحی، استاذ دارالعلوم رضائے مصطفیٰ، کوئٹہ، پاکستان

نحمدہ و نصلی علی رسولہ الکریم

الجواب (۱)

لا یُکَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا (سورۃ البقرہ - ۲۸۶) من جانب اللہ بندہ بظہر وسعت مکلف ہے، پانی نہ ہونے کی صورت میں جب جان ہلاک ہونے کا شدید خطرہ لاحق ہو تو اس وقت کچھ بھی کر جان بچاتا جائز ہے۔ اگرچہ حرام چیزوں میں شفا کیس مگر جب تجربہ کار طبیب مشورہ دیتا ہے کہ اس کے علاوہ کوئی دوا منیہ نہیں تو ضرور ڈاکٹر ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز ہے۔

الجواب (۲)

صحت مند انسان کے اعضا کو عضو سالم کو بغرض شفا نہیں کانا جا رہا ہے، بلکہ بغرض اصلاح کانا جا رہا ہے۔ اس لیے دین ضرر کی خاطر کوئی حرج نہیں ہے۔

الجواب (۳)

مجبوری وہ ہے کسی کی حالت میں کسی انسان کا عضو آپریشن کے ذریعہ کٹا کر دوسرے کو بچ کر مارا جے ضرورت کرنا حرام ہے۔ یہاں ہی فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو کٹا کر اپنی مرضی یا اس کی اہانت سے کٹا کر بچ کر مارا جے کرنا ناجائزات کرنا یا دوسرے شخص کا اسے غریب یا نادار معاوضہ حاصل کرنا شرعاً ممنوع بلکہ حرام ہے۔

الجواب (۴)

جس طرح ایک انسان کا عضو دوسرے کو لگانا ضرور جائز ہے، اسی طرح اپنا عضو کٹ کر بھڑکا بھی درست ہے۔

الجواب (۵)

مجبوری ہے اس لیے کوئی مظلوم لازم نہیں آئے گا۔ مجبوری نہ ہو تو مظلوم ہے۔ امام احمد رضا قدس سرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ اپنے فتاویٰ میں رقم طراز ہیں کہ کمل کتلو لا یجوز ولا یطاهر و جوزه فی التہانیہ بمسرح ادا اعمرو طلب مسلم ان یمہ شغلہ ولم یجد مباحاً یقوم مقامہ (فتاویٰ رضویہ ص ۱۶، ج ۱۰) مسلم طبیب کے کہنے پر ضرورت شدیدہ کے وقت قتل غیر ظاہر کا استعمال جائز ہے۔ وہو تعالیٰ اعظم بالصواب

واللہ اعلم بالصواب

مقالہ - ۴

از: مولانا نصر اللہ رضوی مصباحی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، آغا بگوہر خانہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حاصلنا و حصلنا و حصلنا

اعطاش کی بوجھند کاری ہوں کہ بصرہ جنگل ڈپارٹمنٹ کے ترقی یافتہ کارنامے ہیں جن کا زمانہ قدیم میں کوئی سراغ نہیں ملتا، اس لیے سراغ اس کے جزئیات بھی تالیف ہیں۔ البتہ کچھ ایسے قصوں اور جزئیات تو ضرور دست یاب ہو جاتے ہیں جن سے اس کے حقیقی احکام کا استخراج کیا جاسکتا ہے۔

الجواب (۱)

سوال نمبر کی تفصیلات سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عمل جراحت کے ماہرین نے اعطاش کی بوجھند کاری میں جو کامیابی پائی ہے اس کی رفتار روز بروز ترقی کر رہی ہے جس کی سالانہ پانچ سالہ رپورٹ بھی شائع ہوتی رہتی ہے مگر کسی بھی آپریشن میں ڈاکٹر یہ یقین سے نہیں کہہ سکتا کہ اس میں کامیابی ہوئی ہے یا نہیں بلکہ اپنے بچاؤ کی تدبیر کے طور پر دوسری چیزیں یا اس

کے سر پرست سے یہ لکھا جیتے ہیں کہ ناکامی کی صورت میں ہمارے اوپر کوئی ذمہ داری عائد نہیں ہوگی، بہادر شریعت میں ہے:
 خود علم طب کے قواعد و اصول ہی کافی ہیں، اہلہ البقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں۔ یہاں ویرا البقین بھی نہیں ہو سکتا
 ہیں یا ہو کے کوڑا ہتھکڑ کمانے سے لڑییا سے کٹراپ پینے سے جان نکل جانے میں دوتا ہے۔ دوا کا رس و رسالہ کمار (ص ۱۳۶، ۱۳۷)
 تو اس غیر یقینی صورت میں خطرہ ناک آپریشن کے ذریعہ جلدی اعضا کا عمل مختص اس وقت مہیاں ہو سکتا ہے جب
 مہول شرمیکہ خلاف لازم نہ آئے مگر اس کے لیے دوسرے انسان کا عضو لینا پڑے گا جس میں متعدد ذیل شرعی قہاقتیں ہیں:
 (۱) مثلاً کرنا لازم آنے کا تحقیق الہی کے اندر پکا زبیرا کرتا ہے جس کے مرتکب پر رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم
 نے لعنت فرمائی اور قرآن مجید میں نے شان کو اس کا آمرتایا۔ حدیث شریف میں ہے:

(۳) حضور انسانی جب کمال دیا گیا تو آپ اسے دُعا کروایا جائے، یہی اس کا حق ہے، جو اللہ تعالیٰ نے
 بالفعل استحق الدعاء کیلئے: (ص ۱۹۸، ج ۲)

(کے) اس میں انسانیت کی توہین ہے، اور انکار میں مطلب الادمی مکرم شرعاً و لو کافر کے تحت ہے، ولذا

لم یجہ کسر عظام میت کافر۔

بحر اراغی میں ہے: لأن الادمی مکرم غیر مبتذل فلا يجوز أن يكون شي من أجزائه مهاناً مبتلاً۔

الجواب (۲) اس کا جواب ماسبق میں دیے گئے جواب میں آ گیا کہ نادرست ہے بلکہ غلط و عیبدوں کا

سزاوار بھی ہے۔

الجواب (۳) اپنا عضو کو اپنا صریح نصوص اور جزئیات کے خلاف ہے کہ اس میں حیثیت شیطان کے پُر فریب

علم کی بجائے آوری ہے جس کی تفصیل جواب نمبر ۱ کے تحت گزر چکی۔

اور اس کو فروخت کرنا دوسرا امر ممنوع و جیسے انسان کوئی بکری کا سامان ہو، بلکہ اس میں بہت سارے لہذا کا قیاس

ہوگا۔ انسانی اعضا کی فروختگی سے تہ کیل انسانیت کے بہت سے روزاڑے کھلیں گے جس کی بعض خبریں کبھی کبھی سننے میں آتی

رہتی ہیں کہ فلاں شخص کا انڈر لیا گیا یا فلاں کے بچے کی چوری ہو گئی، وہ لاپتہ کر دیا گیا۔ انسانی اعضا کی خرید و فروخت ناجائز

ہے۔ بحر اراغی میں ہے:

(شعر الإنسان و الانتفاع به) أي لم یجہ بيعه و الانتفاع به لأن الإنسان مکرم غیر مبتذل فلا يجوز

أن يكون شي من أجزائه مهاناً مبتلاً۔ (ص ۱۳۳، ج ۶، باب البيع الفاسد)

اپنا عضو کو اپنا مضطر کے لیے بھی درست نہیں، عالمگیری میں اس کو لا یصح الأمر به (ص ۳۳۸، ج ۵) کہیا۔

۱۔ اس کا خیرات و ہب کرنا یا عطیہ دینا یہ سب شیطان کے حیرن کردہ الفاظ ہیں جس کو وہ خوشنارنگ دے کر لوگوں

کے سامنے پیش کرتا ہے اور لوگ فریب میں جتا، اور کہ شیطان کی جی و بی کرتے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَفْعَلُونَ

نَفْسِي الْأَخْرَافِ الْفُلُولَ مَرْوَرًا۔ (سورة الانعام ۶، الآية ۱۱۳)

خود کیجیے غلطی، غلطی میں تھیں کہ وہ کہتے خوش نما اور دل فریب الفاظ سے آراء سے کر کے لوگوں کے سامنے پیش کرتا ہے۔

جب صریح نصوص سے ثابت ہے کہ تحقیق الہی میں کسی طرح کی قطع و بے درست نہیں تو پھر لوگوں کا یا ڈاکٹروں کا ان الفاظ میں

بیکانہ کسی طرح درست نہیں، چنانچہ عضو کو لینا اور دینا دونوں ہی ناجائز ہوں گے۔

الجواب (۴) اس میں کوئی مضائقہ نہیں کہ کتنا ہوا عضو اپنے حق میں مراد بھی نہیں، اور نہ اس میں کوئی اہانت

ہے۔ بحر اراغی میں ہے: المتصل من الحي كميته إلا في حق صاحبه۔

بدائع الصنائع میں ہے: ولا اہانت في استعمال جزء منه۔ (ص ۱۳۳، ج ۵)

بہار شریعت میں ہے: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کرنا پڑتا ہے تاکہ کوئی کٹا جا سکے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جا سکے یا

دھم میں کٹے گئے جائیں اس ضرورت سے وہ اسے بے ہوش کرنا پڑتا ہے۔ (ص ۱۳۷، ج ۱۶، بیاد است و اعان کا بیان)

گشت کا، ہڈی جوڑنا دھم میں کٹے گئے یا کٹا جانا امر مباح ہے ۱۶۔ جو تہذیب طریقہ علاج میں ہوتا تھا تو ہمدرد طریقہ

علاج میں اعضا کو کاٹنا اور جوڑنا اس کی ترقی یا ترقی نہیں ہوتی جس میں صفا مضافا نہیں۔

الجواب (۵) اپنے بدن کا کٹنا ہوا عضو جب دوسری جگہ جوڑنا جائز ہے تو خود اسی جگہ دہرہ اہم جائز ہوگا کہ چھپے

عمر فصل یساراً إذا كان الحيوان ذكياً أو ميثاً وينما إذا كان العظم رطباً أو يابساً. (ص ۱۱۱، ج ۴)
 تیسری صورت بھی مباح ہے جب کہ انیس شری طریقہ پر ذبح کر دیا گیا ہو کیوں کہ ان کا گوشت پاک و صاف ہے،
 ہاں اگر جانور شری کے ویسے کوئی حصہ کاٹ لیا جائے تو میتہ کے حکم میں ہے جو بوقت ضرورت شری ہی جائز ہو سکتا ہے۔
 حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام ہے۔ ما یقطع من البہیمۃ وہی حیۃ فہو میتہ۔ (جامع الترمذی کتاب الصيد)
 چوتھی صورت جراثیم بھی خنزیر کے سوا میں ذبح شری کے بعد اس لیے جائز ہے کہ وہ نجس العین نہیں۔ ملک العلماء کا سانی
 فرماتے ہیں: اکل النجس لا یجوز فأما الانتفاع بما لیس بنجس العین فمباح. (بدائع الصنائع ص ۶۶، ج ۱)
 ایک اور موقع پر رقم طراز ہیں: أما سائر السباع فجاء الانتفاع بها فی غیر حجة الأکل. (ایضاً ص ۵۷، ج ۵)
 غیر ماکول النعم جانور کے گوشت وغیرہ کے بارے میں بحر الرائق ج ۸، ص ۱۷۲ میں ہے: هل یجوز الانتفاع بہ
 بغیر الأکل؟ قبل: لا یجوز اعتباراً بالأکل وقبل: یجوز۔

خاتم الفقہاء ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں: لا بأس بأحوال الإبل ولحم الفرس للندای کذا
 فی جامع الصغیر. (رد المحتار ص ۲۱۶، ج ۵)

اب رہا نجس کا استعمال تو کھانے کے علاوہ دوسری طرح اس سے انتفاع مباح ہے۔ علامہ علاء الدین کا سانی
 فرماتے ہیں: النجاسة معلومة لا یباح أكله و یباح الانتفاع بہ فیما وراء الأکل. (بدائع الصنائع ص ۷۸، ج ۱)
 حدیث پاک میں بھی اس مسئلہ کی وضاحت ملتی ہے: عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي صلى الله
 عليه وسلم سئل عن فارة ماتت في سمن فقال: تُلْقَى الفأرة و ما حولها و يؤكل الباقي. فقيل: يا رسول
 الله أرايت لو كان السمن ذائباً؟ فقال: لا نأكلوا ولكن انتفعوا به. (بدائع الصنائع ص ۱۰۰، ج ۱/
 بحراری شریف ج ۱، کتاب البیوع)

حضور اقدس علیہ الصلوٰۃ والسلام کا گدرا ایک مری ہوئی بکری کے پاس سے ہوا فرمایا: ہلا انتفعتم بها ہا ہا؟ قالوا:
 لا ہا میتہ۔ قال: إنما حرم أكلها بلکہ اگر طیب مسلم بتائے کہ تمہاری شفا مراد کھانے میں ہے اور کوئی اس کا بدل دست
 یاب نہ ہو تو مراد بھی کھانا مباح ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: یجوز للعلیل أكل الميتة للندای. (ص ۱۱۲، ج ۴)
 اور پیوند کاری میں کھانا نہیں ہوتا بلکہ صرف جوڑنا ہوتا ہے، جب نجس کا کھانا بطور دوام مباح، تو اسے بدن سے صرف
 جوڑ دینا بخلاف کیوں جائز نہ ہوگا۔

پانچواں طریقہ ظاہر المذہب میں ناجائز و حرام ہے کیوں کہ درمختار میں ہے: المنفصل من الحي کمیئۃ إلا
 فی حق صاحبه. (ص ۱۳۸، ج ۱) وہ کاٹا ہوا ٹکڑا مراد ہے جس کا استعمال حرام ہے اور اس میں اشرف الخلوقات
 انسان کی بے حرقی اور اہانت ہے۔ لہذا سوال نامے میں مذکور اعضا کی پیوند کاری کا پہلا طریقہ جائز نہیں۔ علامہ مرغینانی
 فرماتے ہیں کہ آدمی کے احترام کے واسطے اس کے اجزاء سے انتفاع حرام ہے: حرمة الانتفاع بأجزاء الأدمی
 لکبرائتہ. (ہدایہ ص ۴۵، ج ۱)

یوں ہی ملک العلماء کا سانی فرماتے ہیں: یحرم الانتفاع بها (أي بأجزاء الأدمی) احتراماً للأدمی کما إذا

طعن سن الادمی مع الحنطة أو عظمه لا یباح تناول العیز المتخذ من دقیقها لا لکونه نجسا بل لتعلیقا له
کیلا یصیر متناولاً من اجزاء الادمی. (بدائع الصنائع ص ۹۵، ج ۱، کتاب الطهارة)

بدائع الصنائع میں صراحت سے مذکور ہے کہ دوسرے آدمی کے کسی جز بدن کو استعمال کرنے میں اس کی اہانت ہے ان
استعمال جزء منفصل عن غیره من بنی آدم إهانة للکلیت للغير، والادمی بجميع أجزائه مکرم۔ (ص ۱۳۳، ج ۵)
بہرہ حرمت دو چیز ہوئی، اول اس لیے کہ وہ مردار ہے جو حرام ہے۔ یہ ان اجزاء کے ساتھ خاص ہے جس میں حیات
ہوتی ہے جیسے گوشت۔ دوم اہانت و بے حرمتی، یہ ان اجزاء کے ساتھ خاص ہے جو حیات نہیں جیسے ہڈی، پٹھا، بال وغیرہ مگر
حسب ذیل وجوہ کی بنا پر دوسرے کے گوشت سے پیوندکاری جائز ہوئی چاہیے۔

(۱) وہ جز منفصل مردار کے حکم میں ہے جو علاج سے متصل نہ ہو سکے، جس میں حیات کا اعادہ نہ ہو پاوے اشمس
الائمہ سرخسی رقم طراز ہیں: ومراہ من ذلك إذا کان بحيث لا ینتھم اتصاله بعلاج فهو المبیان۔ (المبسوط
للمرخصی ۲۵۴، ج ۱۱)

علامہ شامی ارشاد فرماتے ہیں: لأنها يعود الحیاة إليها صارت كأنھا لم تین۔ (منحة الخالق علی البحر
الرائق ص ۱۱۴، ج ۱)

اور آج کی پیوندکاری میں مکمل طور پر اتصال بھی ہو جاتا ہے اور اس میں حیات بھی لوٹ آتی ہے۔ لہذا اسے مردار
نہیں ہونا چاہیے۔

(۲) فتاویٰ ہندی ج ۳، ص ۱۱۲، رد المحتار ج ۵، ص ۲۳۹ میں مصرح ہے کہ طیب مسلم اگر کہے کہ مردار کھانے میں شفا
ہے اور اس کا بدل نہ ملے تو مردار کو بطور دوا کھانا جائز ہے۔ لہذا مردار سے پیوندکاری بدرجہ اولیٰ جائز ہونا چاہیے کہ یہ کھانے
سے ادون درجہ ہے۔

(۳) تدابی بالحرام کے سلسلے میں مفتی بقول پر رخصت ہے۔ (رد المحتار ج ۲، ص ۳۰۴) بلکہ علامہ شامی فرماتے ہیں: لا فاد

سیدی عبد الغنی أنه لا یظهر الاختلاف فی کلامهم لا تفادهم علی الجواز للضرورة۔ (شامی ص ۱۴۰، ج ۱)

(۴) خنزیر کا بال اور دوسرے تمام اجزاء کا استعمال حرام ہے، لیکن ضرورت و مونیوں کے لیے بال کے استعمال میں
رخصت تھی "الخنزیر یحرم استعمال شعره و سایر أجزائه إلا أنه رخص فی شعره للمخارین للضرورة۔
(بدائع الصنائع ص ۶۲، ج ۱)

اور یہ بات عیاں ہے کہ مریض کی ضرورت موی کی ضرورت سے بہت زیادہ ہے، لہذا دوسرے کے گوشت وغیرہ
سے پیوندکاری جائز ہوئی چاہیے اور علامہ شامی کا یہ حکم کہ اب موی کو خنزیر کے بال استعمال کرنے کی اجازت نہیں کیوں کہ اب
ضرورت منقہ ہے۔ یہ ہمارے دعوے کے لیے کچھ حارج نہیں۔

(۵) گوہر وغیرہ جو نجس العین ہیں، ان سے کھانے کے سوا انتفاع جائز ہے۔ "والصحيح عن الإمام أن
الانتفاع بالعلیة بالمخالصة جائز۔" (بحر ص ۱۹۹، ج ۸) لہذا اجزاء انسانی سے پیوندکاری مباح ہونا چاہیے۔

(۶) یوں ہی بطور دوا ریشم کے استعمال کو فقہانے جائز قرار دیا جو یکہ ریشم مردوں کے لیے حرام ہے "و فی

الفاظ خالیہ: اثنا للحاجة فلا بأس بلبسه" (رد المحتار ص ۱۲۶ ج ۵)

ابو حامد اہانت و زلت کا تو اس سلسلہ میں عرض ہے کہ

(۱) ظن انسانی کے قہقہہ و بھکی خاطر کسی شخص کی اہانت کی جا سکتی ہے۔

(۲) نیز احترام و اہانت کا معیار عرف و عادت سے متبدل ہوتا رہتا ہے۔ لہذا یہ شرع ہدایہ میں ہے الا عراز

والإهانة يتفاوتان بتفاوت مجاہدہما کلا إضرای إهانة فی الأدمی و إعرار فی الخطب. (ص ۵۵ ج ۳)

اور جج حضرت ج سے قصود و احکام میں آئے وہ اس کے لیے ایک طرح کا اعزاز ہے۔ "فی لعلک بالعدہ

مقصوداً إعرار لہ" (مدابہ ص ۲۳ ج ۳)

یہ بھی قابل غور ہے کہ حرمت کا وہ درجہ یا درجہ یکساں کا ہے کہ اگر ت میں دینے سے عرف میں زلت نہیں ہے۔

چنانچہ طریقہ پنجنگاری روا و درست ہے کتب فقہی میں اس پر واضح برائیات موجود ہیں، ملک العلماء امام کاسانی

فرماتے ہیں ان استعمال جز، منفصل عن غیرہ من بی آدم إهانة بذلك العیر، والأدمی بجمع أجرة

مکرم، ولا إهانة فی استعمال جز، نفسه فی الإعادة إلى مکانہ. (مدابح الصنائع ص ۱۳۳ ج ۵)

حضرت علامہ غلام الدین حسینی ارشاد فرماتے ہیں السلف من الحي کینه إلا فی حق صاحبه فطاهر و

إن کثر فأنزل. (شامی ص ۱۳۸ ج ۶)

ساتواں طریقہ بھی جائز و صحیح ہے اس سلسلہ میں محقق ابن نجیم مصری بڑی شرح وسط سے رقم طراز ہیں او لکن

فی فتاویٰ قاضی خاں و الخلاصة: ولو قطع إنسان من أو قطع أذنه ثم أعادهما إلى مکانهما أو صلی و

منه أو أذنه فی کتفه لحوز صلاته فی ظاهر الروایة. اه. فهذا بقوي ما فی التحنيس و فی السراج

الوہاج. و إن قطعت أذنه قال أبو يوسف: لا بأس بأن يعيدها إلى مکانها، و عندهما لا يجوز. اه.

(بحر الرائق ص ۱۱۳ ج ۶)

پھر خاتم الفقہاء علامہ راشدی قاضی ابویوسف اور طرفین کے مابین واقع اختلاف میں تحقیق یوں پیش فرماتے ہیں:

قوله: (أما الأذن فقد قال فی المدابح الخ) يمكن التوفيق بينهما بأن يكون ما فی المدابح بالنظر إلى

غير المنقطع منه بتليل قول المؤلف فی الأشياء كما نقله الشيخ علاء الدين الحسینی: المنفصل من

الحي کینه إلا فی حق صاحبه فطاهر و إن کثر فأنزل. وفي شرح العلامة المقدسی قلت: والحواب عن

الاشکال أن إعادة الأذن و لبسها إنما يكون عاباً يعود الحياة إليها فلا يصدق أنها مما أین من الحي لأنها

يعود الحياة إليها صارت كأنها لم یکن ولو فرضنا شخصاً مات ثم أعيدت حیاته معجزة أو کرامة لعاد

طاهر. اه. (منحة الخالق علی البحر الرائق ص ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۴ ج ۱، کتاب الطهارة)

یعنی کہے ہوئے جس عضو کی پنجنگاری ہوتی ہے چوں کہ اکثر اس میں زندگی آ جاتی ہے اس لیے وہ ایسا جز منفصل

ہے کہ جس کو ہر بار کے حکم میں ہے۔ مسودہ ص ۲۵۳ ج ۱ میں امام سرخس رحمہ اللہ نے (شکار کے جسم سے کٹ کر طہرہ و حدیث کو

بوجہ قہقہہ تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث رسول علیہ الصلوٰۃ والسلام "ما قطع من البسمہ وھی حیة فهي ميتة" کے تحت

مرد اور عورت (فرمایا اس سے مراد وہ ہے کہ جو بلا طلاق سے متصل نہ ہو سکے وہ عید کے حکم میں ہے۔ مردانہ من ذلک إذا کان بحيث لا ینوهم اتصاله بعلاج فلهو النہان۔

امام کا سالی طریقہ اسرار شافریا ہے: إعادة جزء منفصل الی مکانہ لیتتم حائلہ إذا قطع شیء من عضوہ فاعادہ الی مکانہ۔ (بدائع الصنائع ص ۱۳۳ ج ۵)

الحجاب (۲)

اس سے کات کر اعضا کی بیوند کاری جائز و مباح ہوتی چاہیے۔ کسی حاملہ کے حکم سے زکوہ بچہ نکالنے کے لیے اس کے حکم کو جی سے کی اجازت امام اعظم رحمہ اللہ نے دی ہے گو کہ وہ حاملہ مرہون ہو۔ حار شق بطن السینۃ لاخراج الولد إذا کانت فی حیوان وقد أصر بہ أبو حنیفۃ رحمہ اللہ تعالیٰ (الاشیاء والنظائر ص ۱۵۵) بحر الرائق ص ۲۵ ج ۸)

اسپ گریڈ ٹیٹ ٹریٹ میں ہے کسر عظیم البیت ککسرہ حیثاً۔ (ابو داؤد ص ۱۰۶ ج ۲)

الحجاب (۳)

انہی قدس سرہ انہی فرماتے ہیں: لو أخذ شعر النبی صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم ممن عندہ و أعطاه عذیۃ عظیمۃ لا علی البیع فلا بأس بہ۔ (رد المحتار ص ۲۵۵ ج ۷)

بلکہ عامر مثنیٰ فرماتے ہیں کہ مویوں کو ضرورۃً خنزیر کے بال استعمال کرنے کی اجازت ہے اور اگر باغریہ سے نسل نکلے فریہ راہ ہے۔ إذا کان لا یوجد إلا بالبیع حار بیعہ لکن التمن لا یطیب للبیع۔ (عیسیٰ، کتاب البیع)

یوں ہی فریہ راہی ضرورت جائز ہے۔ عامر مثنیٰ رحمہ اللہ فرماتے ہیں: قال الفقیہ أبو الیث: إن کانت الأساکف لا یجوزون شعر العزیز إلا بالشرک ینفی أن یجوز لہم الشرک للضرورة۔ (عیسیٰ ص ۹۳ ج ۳)

عامر ابن انعم مصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں: إذا اشتری العلق الذی یقال لہ بالفارسیۃ "مرعل" یجوز وہ أخذ الصدر الشہید لحاجة الناس إلیہ۔ (بحر الرائق ص ۱۲۹ ج ۶، باب البیع الفاسد) پھر آپ اس سے اتفاق جائز ہے تو بیع بھی جائز ہوتا چاہیے۔ کل ما یتفق بہ یصح بیعہ۔ (فتح الباری ص ۳۵۳ ج ۱/ عمدۃ القاری ص ۳۱ ج ۱۲) واللہ تعالیٰ اعلم۔



از: مولانا یحییٰ احمد مصباحی باستان جامعا شریفہ مبارک پورہ اعظم گڑھ

مقالہ - ۶

باسمہ و حمد

بیوند کاری کی صورتیں: اعضا کی بیوند کاری کی دو ذیل صورتیں ہیں۔ (۱) کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی بیوند کاری (۲) جسم انسانی میں کسی جانور کے عضو کی بیوند کاری (۳) ایک انسان کے ناکارہ عضو کی جگہ دوسرے انسان یا خود اسی انسان کے عضو کی بیوند کاری۔ اب تفصیل کے ساتھ ہر ایک کا حکم ملاحظہ ہو۔

پہلی صورت: یعنی انسانی عضو کے کٹ جانے یا ٹک ہو جانے کی صورت میں کسی دھات مثلاً سونا، چاندی

سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پختہ کاری کی جائے اور اس کی اعضاء کا سامان کیا جائے۔ اس کی نظیر ہمیں مہدوی میں ملتی ہے۔ اس لیے اس کے جواز میں کوئی حیرت نہیں۔

عن عبد الرحمن بن طرفة ان حنيفة بن اسعد قطع اذنه يوم الثلاثاء فالتفت اليها من وري فاش عليه فامر به النبي صلى الله عليه وسلم ان يقطع اذنها من ذهاب. رواه الترمذي و ابو داود والنسائي (مشكاة المصابيح، باب العظام، ص ۳۷۹)

اس حدیث پاک سے روز روشن کی طرح عیاں ہو جاتا ہے کہ کسی اعضاء وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پختہ کاری یا نقل جانے درست ہے۔ ورنہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم علی بن اسعد کو سونے کی ناک لگانے کا حکم نہ دیتے۔ اور اس سے یہ بھی مستفاد ہوتا ہے کہ اس طرح کی سرجری بہر صورت جائز ہے گو اس سے مقصود عیال کو پرقرار رکھنا ہو۔

موسری صورت: یہ ہے کہ جسم انسانی میں کسی عضو کے عضو کو جوڑ دیا جائے۔ اس میں یہ تحصیل ہے کہ عضو یا کس جس اعضاء میں ہے تو بعد از شری اس کے اعضاء کو کٹ کر انسانی جسم میں اس کی سرجری کی جا سکتی ہے کہ ذات شری کے بعد اس کے سارے اعضاء پاک ہو جاتے ہیں تو اوہ عضو ہڈی ہو یا گوشت۔ ہڈی سے علاج کے جواز کی تو عالمگیری میں صراحت ہے۔

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالندوي بالعظم اذا كان عظم شاة أو بقر أو بعير أو فرس أو غيره من النوابل إلا عظم الخنزير والأدمى فإنه يكره الندوي بهما. (ص ۱۱۵، ج ۱)

بعد از ہڈی کے ساتھ گوشت بھی پاک ہو جاتا ہے، تو اوہ جانور ماکول الحکم ہو یا غیر ماکول الحکم، کہ ذات سے جس ربط میں جسم سے جدا ہو جاتی ہیں۔ چاہے جس ہے۔

ثم ما يظهر حلاله بالدماغ يظهر بالذكاة لأنه يعمل عمل الدماغ في إزالة الرطوبة النجسة، وكذلك يظهر لحمة وهو الصحيح وإن لم يكن مأكولاً. (ص ۱۱۶، ج ۱، قبل فصل في البتر)

اس سے ظاہر کہ ذبح جانور کے گوشت کی طہارت اور ہڈی کی دسوت ان کی طہارت میں مل نہیں، اسی لیے اگر کوئی شخص قدر درہم سے زائد کسی ماکول الحکم یا غیر ماکول الحکم ذبح جانور کا گوشت لے کر کھانا پڑھے تو اس کی کھانا جائز و درست ہوگی، چنانچہ اسی مہارت کے تحت عایشہ چاہے جس میں سے متحول ہے۔

حتى إذا صلى ومعه لحم الثعلب المذبوح أو نحوه أكثر من قدر الدرهم جازت الصلاة. (أيضاً)

پس اگر وہ جانور مردار ہے تو اس کے اعضاء میں سے صرف اس کی ہڈی پاک ہوگی اور اس کو پختہ کاری میں استعمال کرتے جائز ہوگا۔ وہ اس شرط کے ساتھ کہ وہ شگ ہو نیز دسوت سے خالی ہو۔ عالمگیری میں ہے: أما إذا كان الحيوان ميتاً

فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان غالباً ولا يجوز الانتفاع إذا كان رطبا. (ص ۱۱۶، ج ۱)

صاحب تمیز رقم طراز ہیں: يجوز الندوي بالعظام كلها سواء كانت من الذكية أو من الميتة، غير أنه إذا كانت من الميتة لا يجوز إلا إذا كانت يابسة ليس فيها دسومة، ومن الذكية يجوز كيف ما كان. (ص ۳۳، ج ۱، باب الذكر اعتراف)

اہم عام حالات میں زائدہ جانوروں کے بدن کا کوئی کٹا ہوا حصہ اعضاء کی پختہ کاری میں استعمال کرتے جائز نہیں کہ وہ

مردار کے جسم میں ہے۔ حدیث نبوی ہے: ما یقطع من البیسة وہی حینہ فهو میتہ۔ (جامع ترمذی، ص ۲۷۳، ج ۱، ابواب الصیۃ)

یعنی اگر ضرورت شدیدیہ لاحق ہو جائے اور کسی عیب عاقل کے قاتلے کے مطابق اس کے استعمال کے بغیر انسانی جان کے جانے کا یقین ہو اور کوئی قائم مقام موجود نہ ہو تو اس صورت میں اس کے بدن کا کٹا ہوا حصہ انسانی جسم کی مطلوب جگہ میں بڑا کر اس کی جان بچائی جائے کہ وہ خطر کے جسم میں ہے جس کے لیے تمام چیزیں سے بھی القاح جائز ہے۔ عالمگیری میں ہے:

یحوز للعلیل شرب الدم والبول و أكل العینة للتداوی إذا أخبره طبیب مسلم أن شفاؤه فیہ ولم یجد من المباح ما یقوم مقامہ۔ (ص ۱۴۶ ج ۱، کتاب الکراخۃ)

ایک اشکال۔ مگر اس صورت میں ان کے اندر ایک ظہان پیچا ہوتا ہے کہ حدیث شریف میں ہے: لا شفاء فی المسحرم۔ اور حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں: ان الله لم يجعل شفاءکم فیما حرم علیکم۔ اور خون اور مردار کی حرمت تو قرآن مقدس سے ثابت ہے کہ فرمان الہی ہے: حُرِّمْتُ عَلَیْکُمُ الْمَيْتَةَ وَالْذَّمَّ۔ (سورۃ النساء، الآیہ ۳)

اور روایات کی حرمت حدیث نبوی سے ثابت ہے۔ اور تصریح احادیث بالا ان میں شفا نہیں تو عالمگیری میں مذکور یہ

عالم کون کسے ہو سکتا ہے؟

جواب اس کا جواب علامہ ابن عابدین شامی رحمۃ اللہ علیہ کی زبان سے ہے، مذکورہ بالا ظہان کو رفع کرتے ہوئے وہاں گویا ہیں: و ما قبل: ان الاستشفاء بالحرام بحرام غیر محرم علی إطلاقہ، و ان الاستشفاء بالحرام ایضا لا یحوز إذا لم یعلم أن فیہ شفاء، و أما إذا علم و لیس له دواء غیرہ یحوز۔ و معنی قول ابن مسعود رضي الله عنه "لم يجعل شفاءکم فیما حرم علیکم" یحتمل أن یکون قال ذلك فی داء عرف له دواء غیر المسحرم، لأنه حیثہ یستغنی بالحلل عن الحرام، و یحوز أن یقال: تنكشف الحرمة عند الحاجة فلا یکون الشفاء بالحرام و ایضا یکون بالحلل۔ (رد المحتار ص ۳۵۷ ج ۵، مطلب فی التداوی بالمحرم)

تبصری صورت۔ یہ ہے کہ ایک انسان کے کارہ عضو کی جگہ دوسرے انسان یا خود اسی انسان کے کسی عضو کی بیجا کاری کی جائے۔ یہی صورت سب سے اہم اور سوال سے کے سوالات اسی پہنچی ہیں۔ اس پر ذرا سی توجہ دینے سے ظاہر ہو جاتا ہے کہ اس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک انسان کے عضو کی دوسرے انسان کے جسم میں بیجا کاری (۲) انسان کے کسی عضو کی خود اسی کے جسم میں بیجا کاری۔ پھر قسم اول اور قسم ثانی دونوں پر یہ سوال اٹھتا ہے کہ کیا اس فرض سے کسی انسان کے بدن میں چیز بچھا کر نا جائز ہے؟ اور اس کے عضو کو کٹ کر بچھا کرنے کا کیا حکم ہے؟ پھر اسی فرض سے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو کٹا کر دوسرے کو بچھا کرنا یا غیرت کرنا یا فروخت کرنا کہاں تک جائز یا ناجائز ہے؟ وغیرہ۔

قسم اول۔ اس مسئلے میں حکم یہ ہے کہ شریعت اسلامیہ نے انسانی جسم میں چیز بچھا کرنے کی اس وقت اجازت دی ہے جب کہ انسانی جسم کو محضت سے بچانے اور اسے آرام پہونچانے کا مقصد پیش نظر ہو، کیوں کہ چیز بچھا کرنے میں ہر

مالِ جسم کی ایذا رسانی ہے اور یہ اس وقت تک درست نہیں جب تک خود اس انسان کا اس میں ہسانی قائم نہ ہو۔ صاحب تمکین لکھتے ہیں "الأصل أن إحصاء الأسماء إلى الحيوان لا يجوز شرعاً إلا لمصلحة تعود عليه۔ (ص ۲۲۷ ج ۶) اسی لیے اگر کسی انسان کے بدن میں چھری پیدا ہو جائے تو فقہائے اسلام نے بذریعہ آپٹیشن اس کی چھری کاٹنے کو جائز کہا ہے، چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: لا بأس بقطع المشابة إذا كانت فيها حصاة۔ (ص ۱۵۰ ج ۵، کتاب النکاحیہ)

اور ظاہر ہے کہ ایک انسان کا کوئی عضو کاٹ کر دوسرے انسان کے بدن میں لگانے میں اس کا کوئی فائدہ نہیں اس لیے ایک انسان کے اعضا میں چھری بھانڈ کرنا اور اس کے عضو سالم کو مٹا دینا، بھانڈ کرنا دوسرے انسان کے جسم میں بھانڈنا جائز ہوگا۔ اس کے عدم جواز کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اشرف المخلوقات بنایا ہے اور اسے تابع عزت و کرامت سے نوازا۔ ولقد خلقنا بنی آدم۔ الآية۔ اور اس کے بدن کے کسی جزو کاٹ کر الگ کرنا دوسرے انسان کے جسم میں اس کی بیعت کا ردی کرنا انسانی عظمت و شرافت کے منافی ہے جو بطور شرف امتیازی خالقِ لم یزل کی ہار گاہ سے اسے عطا ہوئی ہے۔ اور اسی علت کی بنا پر فقہانے ہر اس فعل کو ناجائز قرار دیا ہے جس سے انسانی عظمت و عظیم کا دامن داغ و دروغ ہو جائے۔ چنانچہ انسانی اہل (کا استعمال اور ان کی طرح و فروت ناجائز و حرام ہے) صاحب مہدیین رقم طراز ہیں:

لا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع به لأن الأدمی مکرم۔ لا مستقل فلا يجوز أن يكون شیء من أجزائه مهنأ، مبتلاً۔ (ج ۳، ص ۵۵، کتاب البیوع)

عورت کا دودھ اس کے جسم کا جزو ہے جو تمام اہل اسے انسانی کی طرح محترم ہے اور اسی احترام تو قیر کا پاس و لحاظ رکھتے ہوئے فقہانے اس کی بیعت کو ناجائز قرار دیا ہے، چنانچہ لکھتے ہیں لم یجع لبن المرأة لأنه جزء الأدمی، وهو بمنزلة أجزائه مکرم عن الانتفاع بالبیع۔ (المحرر الفریق ج ۶، باب بیع القاصد)

اشکال: اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب انسان اپنی اصل کے اعتبار سے محرم و محترم ہے اور اس کے ساتھ کوئی ایسا کام کرنا ناجائز و حرام ہے جس سے اس کی شرافت پر حرف آتا ہو تو پھر اس کی کافر کو کلام طمان اور حالت کفر میں، جو اس ہی مسلمان ہونے کے بعد اس کی طرح و فروت جائز نہیں ہوتی چاہے کہ یہ شرفِ شسانی کے حرام و منافی ہے۔ حالانکہ شریعت اسلام میں اس کی اجازت ہے۔

جواب: اس کا جواب یہ ہے کہ انسان کے محرم و محترم ہونے کی جرات گئی مٹی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کی ظاہری صورت، تعلقت اور اس کے اعضائے ہسانی محرم و محترم ہیں مادی لیے بیعت کا کفر ہو جب بھی اس کی بیعت یا توڑنے اور اس کی صورت بگاڑنے کی اجازت نہیں اور ظاہری عقل و صورت اور اعضائے ہسانی احترام و شرف کے عمل نہیں بلکہ ان کا عمل تو عکس صیغہ اس پر ہے، مادی لیے آقا پنی مادی کے دودھ کا مالک نہیں ہوتا اور نہ ہی اس کو اس کے دودھ کو بیچنے کی شرعاً اجازت ہے۔ یہ اشکال اور اس کا جواب علامہ ابن عابدین ثانی کی تصحیح ذیل عبارت سے مٹا ہوا ہے۔

(قوله ذكره المصنف) حيث قال والأدمی مکرم شرعاً وإن كان كافراً فلهذا العقد عليه وابتدائه به وبيعته بالجملة لا بالجزء۔ نو۔ اسی وهو غیر حائل و بعضه فی حکمه ووضوح فی فتح القامیر بطلانہ ط۔

قلت: وفيه أنه يجوز استرقاق الحر ويحرم شراءه وإن أسلم بعد الاسترقاق إلا أن يجاب بأن المراد تكميم صورته وخلقته، ولذا لم يجر كسر عظام ميت كافر، وليس ذلك محل الاسترقاق والبيع والشراء بل محله النفس الحيوانية فلذا لم يملك بيع لبن أمته في ظاهر الرواية كما سيأتي فليتنامل (رد المحتار ص ۱۰۵ ج ۱)

ایک اعتراض: اس پر کہ زمین کی جانب سے یا اطفال وارث کیا جاتا ہے کہ ماں کی موت ہو جائے اور آثار قائم ہوں کہ جن زعمہ ہے تو فقہائے اس کا پیٹ چاک کر کے بچہ کی جان بچانے کی اجازت دی ہے، چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہا سے:

امرأة حامل ماتت وعلم أن ما في بطنها حي فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر، وكسلك إذا كان أكبر رأبهم أنه حي يشق بطنها أيضًا. (ص ۱۱۴ ج ۲، کتاب النکاحیہ)

اسی طرح اگر حاملہ عورت کے پیٹ میں مردہ بچہ پکھن جائے یا جانب عرض میں آ جائے جس کی وجہ سے اس کی جان بچنی ہو اور گھڑا گھڑا کاٹ کر نکالنے کے واسطے اس کے باہر آنے کی کوئی صورت نہ ہو تو فقہائے کرام نے اس کو کاٹ کر نکالنے کی اجازت دی ہے۔ چنانچہ اسی عائشہ رضی اللہ عنہا میں فتاویٰ قاضی خاں کے حوالے سے منقول ہے:

اعترض الولد في بطن الحامل ولم ينجوا شيئاً لاستخراج الولد إلا بقطع الولد إرثاً، ولو لم ينعوا قلت يحذف على الأم قالوا: إن كان الولد ميتاً في البطن لا بأس به، وإن كان حياً لم نر حوازا قطع الولد إرثاً، قلنا في فتاویٰ قاضی خاں (ص ۱۱۴ ج ۲، کتاب النکاحیہ)

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ بعض اعتراضی صورتوں میں فقہائے کرام نے تحریم انسانیت کے پہلو سے صرف نظر کیا ہے البتہ اگر یہاں بھی اس پہلو کو نظر انداز کر کے ایک مریض انسان کے اعضا کی پیوندکاری کے لیے دوسرے انسان کے کسی عضو کو کاٹ جائے اور اس کے جسم میں اس کی سر جری کی جائے تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہوتی چاہیے۔

جواب: اس کے جواب میں عرض ہے کہ جب تک بچہ عورت کے پیٹ میں ہے زندہ ہو یا مردہ اس کا جڑ بہان ہے علاوہ انہیں دونوں ایک جسم میں ہیں، الگ الگ نہیں، تو گویا اس صورت میں ایک جسم سے ضرر دور کر کے اسے منفعت سے ہم کنار کرنے کے لیے خود ای کے کسی جڑ کو کاٹ لیا، اور اس کے جواز میں کوئی کام نہیں جیسا کہ ہم صاحب تمییز کے حوالے سے بیان کرتے۔

دونوں صورتوں میں واضح فرق کے ہوتے ہوئے ایک کا دوسری صورت پر قیاس، قیاس مع الفارق ہے جس کا بطلان واضح الہامیان ہے۔

اس قسم کے ناجائز ہونے کی تیسری وجہ یہ ہے کہ اعضاے جسمانی انسان کے پاس بطور امانت الہیہ ہیں، ان کو حکم الہی کے خلاف ناجائز امر میں استعمال کرنے کی جرأت کرنا ہے۔ اور یہیں سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ جیسے والے کو بھی یہ حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو یہ کرے یا وصیت کرے یا فروخت کرے، یہ کہیں کہ انسان اپنے نفس پر ملکیت قائم نہیں رکھتا، اللہ پاک کی اجازت کے بغیر وہ اپنے نفس میں کوئی تصرف نہیں کر سکتا، اسی بنا پر خود کشی کرنا حرام ہے اور اسی وجہ سے عورت اپنی قطعہ کو بغیر اطلاع حاملہ و مہاجر کر کے ہر خاص و عام کو استعمال کی اجازت نہیں دے سکتی۔

پہنچی وجہ یہ ہے کہ اگر اس کے جواز کا فتویٰ دے دیا جائے تو بعض علماء کرام اس انسان اسی فتویٰ جواز کو سنبھال کر انسانی

اعصاب کی بیوندکاری شروع کر دیں گے، خود انسان بھی اپنا پیٹ بھرنے، بچوں کے فاقہ اور اپنے فقر و تنگ دستی سے چھٹکارا پانے کے لیے اپنے اعضا کو فروخت کرنا شروع کر دے گا جس سے انسان کی متاع عظمت و شرافت سربازار نیلام ہوگی، انسانی اعضا کی خرید و فروخت روزمرہ کا معمول بن جائے گی اور حکومت کا کوئی قانون اس کی روک تھام میں محض ناکام ہوگا، وہ قانون خواہ کتنا ہی سخت اور مستحکم کیوں نہ ہو، غریب اور کمزور انسان کا جینا مشکل ہو جائے گا۔ الغرض اس طرح کے صدمات مفاسد کا دروازہ کھل جائے گا، اور شریعت اسلامیہ جس کے سارے احکام حکمت و دانائی پر مبنی ہیں باب مفاسد کو کھولنے کی اجازت نہیں دیتی۔

قسم دوم: اب رہ گئی یہ بات کہ کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں جوڑ دینا کیسا ہے، خواہ اس انسان نے اس کے کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔ اس مسئلہ کا مدار باتوں پر ہے:

(۱) ایک انسان کے بدن میں کسی غرض سے چیز پھاڑ کر ناجائز ہے یا نہیں؟ (۲) بدن کا کٹنا ہو عضو بدن سے علاحدہ ہونے کے بعد بخش رہتا ہے یا پاک؟

پہلی صورت کے سلسلے میں ہم تفصیل سے بیان کر آئے کہ اگر چیز پھاڑ کرنے اور تکلیف پہنچانے میں خود اسی جان دار کا فائدہ ہو تو یہ چیز بلا شک و شبہ جائز ہے۔ جیسا کہ مفتیین کے حوالے سے گزرا۔ اور اسی لیے فقہائے اسلام نے صراحت کی کہ مشانہ میں پتھری ہونے کی صورت میں آپریشن کر کے اس کے نکالنے میں حرج نہیں (عالمگیری)

یوں ہی اگر کسی کے بدن میں کوئی ایسی بیماری ہو جائے جس سے اس کا کوئی عضو سڑنے لگے تو اس عضو کو بذریعہ آپریشن جسم سے علاحدہ کرنے میں شرعاً کوئی مضائقہ نہیں کہ ایسی بیماری میں عموماً آہستہ آہستہ قرب و جوار کے سارے اعضا سڑنے لگتے ہیں۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري. (ص ۱۵۰، ج ۴، کتاب الکرہیہ)

بلکہ فقہائے کرام نے تو یہاں تک صراحت کر دی کہ اگر کسی کے بدن میں انگلی یا بدن کا کوئی اور عضو زائد ہو گیا ہو تو بذریعہ آپریشن اس کو علاحدہ کرنا اس شرط کے ساتھ روا ہے کہ اس میں اندیشہ ہلاکت نہ ہو۔

إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعا زائدة أو شيئا آخر قال نصير رحمہ اللہ تعالیٰ: إن كان الغالب علی من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سلعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في خزائن المفتين. (ایضاً)

مذکورہ بالا تصریحات سے ظاہر ہو گیا کہ اگر چیز پھاڑ کرنے میں خود اسی جاندار کا فائدہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں، اب رہ گئی دوسری بات کہ بدن سے جدا ہو جانے کے بعد وہ چیز جس کو نہیں ہو جاتا کہ اس کی بیوندکاری سے بدن انسانی کا نجس شئی سے متکاث لازم آئے جیسا کہ فرمایا گیا نما آمین من الحي فهو ميتة. (نصب الرایۃ ص ۳۱۷، ج ۴)

اس کے سلسلے میں عرض ہے کہ یہ حکم ایک جان دار کے کسی عضو کو دوسرے کے بدن میں استعمال کرنے سے متعلق ہے اور جہاں تک خود اپنے کسی جزء بدن کے اپنے ہی جسم میں استعمال کا مسئلہ ہے تو اس میں کوئی حرج نہیں کیوں کہ اس کی نجاست اور اس کا مردار کے حکم میں ہونا دوسرے کے حق میں ہے اپنے حق میں نہیں، خواہ وہ جز ایسا ہو کہ جس میں دوران خون ہوتا ہے۔ جیسے کان، ناک، ہاتھ، پیچ وغیرہ یا ایسا ہو جس میں دوران خون نہیں ہوتا، جیسے دانت، ناخن، بال وغیرہ۔

علامہ ابن نجیم مصری لکھتے ہیں:

الأذن المقطوعة والسن المقطوعة طاهرتان في حق صاحبهما وإن كانا أكثر من فخذ الدرهم. (البحر الرائق ص ۲۴۳، ج ۱)

اور صاحب درمختار نے تو صاف لکھا المقطوع من الحي كمينه إلا في حق صاحبه. (رد المحتار ص ۱۹۷، ج ۵)

اس عبارت سے صاف واضح ہو جاتا ہے کہ انسان کا عضو اس کے بدن سے جدا ہو جانے کے بعد خود اس کے حق میں پاک ہے۔ لہذا اس کے بدن میں جوڑنے اور اس کی پیوندکاری کرنے میں کوئی حرج نہیں کہ اس طرح ایک انسان صحت مند ہو جاتا ہے، پھر اس میں نہ تو کوئی عیب پیدا ہوتا ہے اور نہ اس کی خریداری کا مسئلہ سامنے آتا ہے جس سے اس کی قبائے شرافت تار تار ہوتی ہو۔

خلاصہ بحث

- (۱) کسی دھات وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کر کے جسم انسانی میں اس کی پیوندکاری جائز ہے۔
- (۲) غیر نجس العین جانور کے اعضا بعد از ذبح شرعی کاٹ کر انسانی جسم میں ان کی پیوندکاری جائز ہے۔
- (۳) مردار جانور کی صرف خشک ہڈی اس کام کے لیے استعمال کی جاسکتی ہے، تر نہیں۔
- (۴) ایک انسان کا کوئی عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا ناجائز ہے۔
- (۵) اس غرض سے ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے کسی عضو سالم کو کاٹ کر جدا کرنا بھی ناجائز و حرام ہے۔
- (۶) نیز اسی غرض سے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹا کر دوسرے کو بہرہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، یوں ہی اپنے فوت شدہ عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضایا اس کی اجازت سابقہ سے کٹا کر بہرہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کرنا اور بہر حال دوسرے شخص کا اسے خریدنا یا مفت قبول کرنا ناجائز و حرام ہے۔
- (۷) ایک انسان کا کوئی عضو خود اسی کے بدن میں کسی اور جگہ جوڑنا درست ہے، عام ازمیں کہ اس نے اسے کاٹنے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو۔
- (۸) اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اسی جگہ جوڑنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔ اور ما ائین من الحي فهو ميتة۔ کا حکم دوسرے کے حق میں ہے، خود اسی کے حق میں نہیں۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔



مقالہ - ۷

از: مولانا صدر الوری قادری مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

سوال نامہ پڑھنے کے بعد تین امور خاص طور پر قابل توجہ اور اہمیت کے حامل معلوم ہوتے ہیں۔

پہلا امر: جسم انسانی میں چیر پھاڑ خواہ اپنے لیے یا دوسرے کے لیے کرنا اس میں بھی تین صورتیں ہیں:

الف: اگر چہ پھاڑ نہ کی جائے تو جان جانے کا شدید خطرہ ہو خواہ اپنی جان کا یا دوسرے کی جان کا۔

ب: اگر جری نہ کرنے کی صورت میں کسی کی بھی جان کا خطرہ نہ ہو مگر ضرر شدید لائق ہونے کا ظن غالب ضرور ہو۔

ج: پیوند کاری نہ کرنے کی صورت میں نہ جان کا خطرہ ہو اور نہ ہی ضرر شدید ہی لائق ہونے کا کوئی اندیشہ ہو، مگر اس کی وجہ سے جسم کا کوئی حصہ بد نما لگے، مثلاً ناک کٹ جائے یا کان کٹ جائے۔

دوسرا امر: اعضاے انسانی کی خرید و فروخت جب کہ بجائے خود محترم ہیں جائز ہے یا نہیں؟

تیسرا امر: زندہ انسان کے اعضا الگ ہو جانے کے بعد خود پاک رہتے ہیں یا نجس ہو جاتے ہیں کہ پیوند کاری کی صورت میں مسائل طہارت میں شرعاً کوئی مظلور لازم آئے۔

جسم انسانی میں چیر پھاڑ اور اعضا کی خرید و فروخت: جزئیات فقہ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر سر جری اور چیر پھاڑ نہ ہونے کی صورت میں اپنی جان کا خطرہ یا ضرر شدید لائق ہونے کا ظن غالب ہو تو اپنے جسم میں چیر پھاڑ کرنا جائز ہے، فتاویٰ ہندیہ میں ہے:

لا بأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة. وفي الكيساتيات: في الجراحات المخوفة والقروح العظيمة والحصاة الواقعة في المثانة ونحوها، إن قبل: قد ينجو وقد يموت، بعالج، وإن قبل: لا ينجو أصلاً لا بدلوى بل يترك، كذا في الظهيرية. (ص ۱۵۰، ج ۴، باب الجراحات)

حاملہ عورت کے شکم میں بچے کے آثار نظر آئے مگر بچہ نکالنے کی سوائے اس کے کوئی سبیل نہیں کہ بچے کا عضو عضو کاٹ دیا جائے، اس صورت میں فقہاء فرماتے ہیں کہ اگر بچہ مر چکا ہو تو اس کا عضو عضو کاٹنے میں کوئی حرج نہیں، لیکن اگر زندہ ہے تو بچے کا عضو کاٹنے کی اجازت نہ دی جائے گی، عالمگیری ہی میں ہے:

إذا اعترض الولد في بطن الحامل ولم يجدوا سبيلاً لاستخراج الولد إلا بقطع الولد إرباً إرباً، ولو لم يفعلوا ذلك يخاف على الأم قالوا: إن كان الولد ميتاً في البطن لا بأس به، وإن كان حيّاً لم نر جواز قطع الولد إرباً إرباً، كذا في فتاوى قاضی حنابل. (ص ۱۱۴، ج ۴، کتاب الزکراهیة)

اس تصریح سے ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ اگر کسی زندہ آدمی کی جان جانے کا خطرہ ہو تو اس کی جان بچانے کے لیے کسی مردہ انسان کے جسم میں چیر پھاڑ کی جا سکتی ہے، اسی بنیاد پر حاملہ عورت کا انتقال ہوا اور یہ معلوم ہے کہ اس کے پیٹ کا بچہ زندہ ہے تو بائیں جانب سے اس مردہ عورت کا پیٹ چاک کر کے بچہ کو نکال لیا جائے، ہندیہ میں ہے:

امراة حامل ماتت و علم أن ما في بطنها حي فإنه يشق بطنها من الشق الأيسر، وكذا إذا كان أكبر رأيهم أنه حي يشق بطنها. (أضواء)

مگر یہ جزئیات بھی محمول ہیں اسی پر کہ اپنی ہی جان جانے کا خطرہ ہو تو جان بچانے کے لیے اپنے اجزاء جسم میں ہی کسی عضو میں چیر پھاڑ کی جائے کیوں کہ بچہ جب تک اپنی ماں کے شکم میں ہے اس وقت تک دونوں مل کر ایک جسم ہیں لہذا ان جزئیات کی اس پر ہرگز کوئی اہمیت نہیں کہ کسی زندہ آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی دوسرے مردہ انسان کے جسم میں سر جری کی جائے، تاہم مذکورہ تصریحات سے مستفاد ہوا کہ کسی آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی دوسرے زندہ آدمی کے جسم

میں چیر پھاڑ کی جائے اس کی شرط اجازت نہیں اور اس کی تائید عبارت ذیل سے بھی ہوتی ہے:

إن قال له آخر: قطع يدي و ثقلها لا يحل، لأن لحم الإنسان لا يباح في الاضطراب لكرامته. (رد

المحتار ص ۲۱۵، ج ۵)

اس ارشاد سے یہ معلوم ہوا کہ ایک آدمی کی جان بچانے کے لیے کسی زندہ انسان کے جسم میں چیر پھاڑ جائز نہیں۔ اگرچہ رضامندی ہی کیوں نہ ہو، لہذا انقویہ جائز ہے کہ اپنی رضامندی سے اپنا کوئی عضو کٹوا کر اسے کسی کو بہ کیا جائے اور نہ کسی انسان کے لیے اسے قبول کرنا ہی جائز ہے۔ اسی طرح یہ بھی جائز نہیں کہ ایک انسان اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر کسی سے فروخت کرے، کیوں کہ انسان کے سارے اعضا محترم ہیں، لہذا قطع کے ذریعہ ان کی حرمت پامال نہ کی جائے گی۔ بحر الرائق میں ہے:

لم يجوز بيع لبن المرأة لأنه جزء الأدمي، وهو بجميع أجزائه معترم مصنوع عن الابتذال بالبيع. (ص ۸۷، ج ۶)

اسی بنیاد پر انسان کے اعضا سے علاج یا کوئی نفع حاصل کرنا شرعاً محظور قرار دیا گیا، امام زینلعین رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ فرماتے ہیں:

يجوز التدوي بالعظام كلها سواء كانت من الذكية أو من الميتة، غير أنه إذا كانت من الميتة لا يجوز إلا إذا كانت يابسة ليس فيها دسومة، و من الذكية يجوز كيف ما كان، إلا عظم الخنزير والأدمي. الخنزير لمجاسته، والأدمي لكرامته إذا لا يجوز الانتفاع بأجزاءه. (تبيين الحقائق ص ۳۵، ج ۶)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: إذا كان برجل حرجة يكره المعالجة بعظم الخنزير والإنسان لأنه يحرم الانتفاع به كذا في الكبرى. (ص ۳۵۴، ج ۵، كتاب الكراهية)

ان تصریحات سے ثابت ہوا کہ انسان کا کوئی عضو اگر بے کار ہو گیا تو اس کی جگہ کسی زندہ انسان کے اجزائے جسم میں چیر پھاڑ اور ان سے پیوندکاری کرنا جائز نہیں خواہ اس عضو پر حیات انسانی موقوف ہو کہ اس کے بغیر رشتہ حیات منقطع ہوتا جیسی ہو یا وہ عضو ایسا ہو جو انسانی جسم کا بنیادی مقصد پورا کرتا ہو اور اس کے بغیر ضرر شدید لازم آئے۔

البتہ یہ مسئلہ ضرر و غور طلب ہے کہ ایک انسان کا کوئی عضو ناکارہ ہو اور اس کے بغیر ہلاکت نفس یا ضرر شدید کا شدید خطرہ ہو تو کیا کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کرنا اور اس مردہ لاش سے پیوندکاری کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اس پر غور کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کہ انسانی جسم کا احترام جس طرح اس کی زندگی میں شرعاً ملحوظ ہے، اسی طرح مرنے کے بعد بھی شریعت نے اس کی حرمت کو پامال نہیں ہونے و یا حدیث شریف میں ہے: کسر عظم الميت ککسرہ حیًا.

اسی بنیاد پر شریعت نے مردہ لاش کو جگہ انسانی جسم سے الگ ہونے والے ہر جز کو دفن کرنے کا حکم دیا، ملک العلماء علامہ کاسانی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: فإذا انفصل استحق الدفن كله، والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق.

(بدائع الصنائع ص ۱۳۲، ج ۵)

مگر اس کے باوجود فقہائے کرام نے موضع ضرورت و حاجت میں حرام چیزوں سے علاج، مثلاً دوا کے طور پر خون

چنانچہ شاپ چٹا مردار کھانا جائز قرار دیا جب کہ کسی طیب حاذق مسلم نے اس کی ضروری ہو، قادیوانی عالمگیری میں ہے:

يجوز للعليل شرب الدم والبول واكل الميتة للندوي إذا أخبره طيب مسلم أن شفاؤه فيه. ولم يجد

من السماح ما يقوم مقامه. (ص ۳۵۵ ج ۵)

علامہ ابن شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: و ما قيل: إن الاستشفاء بالحرام حرام غير محري على إطلاقه، و أن الاستشفاء بالحرام إنما لا يجوز إذا لم يعلم أن فيه شفاء، و أما إذا علم و ليس له دواء غيره يجوز و معنى قول ابن مسعود رضي الله عنه "لم يجعل شفاكم فيما حرم عليكم" يحتمل أن يكون قال ذلك في دار عرف له دواء غير المحرم، لأنه حينئذ يستغني بالحلال عن الحرام، ويجوز أن يقال: تكشف الحرمة عند الحاجة فلا يكون الشفاء بالحرام و إنما يكون بالحلال. (رد المحتار ص ۲۲۸ ج ۵)

اب ہمیں یہ غور کرنا ہے کہ کیا مذکورہ جزئیات کی روشنی میں کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کرنا موضع ضرورت میں جائز ہے جس طرح وہاں کے طور پر خون چٹا مردار کھانا جائز ہے؟

غور کرنے کے بعد ان جزئیات کا انطباق موضع ضرورت میں بھی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ پر نہیں ہو رہا ہے کیوں کہ شراب اور خون کی حرمت یا مردار کی حرمت خالص حقوق اللہ سے ہے اور مردہ لاش کا احترام اور اسے دفن کرنا حقوق العباد سے ہے جیسا کہ ابھی بدائع الصنائع کے حوالے سے گزرا، لہذا اگرچہ کسی زندہ آدمی کا کوئی ایسا عضو نا کارہ ہو جائے جس کے بغیر حیات انسانی کا رشتہ منقطع ہو جائے یا انسان ضرر شدید میں مبتلا ہو جائے پھر بھی کسی مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ نہیں کی جاسکتی کیوں کہ لاش کا احترام اور اسے دفن کرنا میت کا حق ہے اور عصمت نفس یا اعضاے انسانی سے متعلق حقوق میں ضرورت کا بھی اعتبار نہیں ہے جسے کہ حاجت کی کوئی گنجائش ہو، چنانچہ رد المحتار کے حوالے سے ابھی گزرا کہ ایک شخص حالت اضطرار میں ہے، اس سے کسی نے اپنی رضا سے کہا کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ پھر بھی مضطر کے لیے حلال نہیں کہ اس کا ہاتھ کاٹ کر کھائے تو جب رضامندی کے باوجود وہ بھی حالت حیات میں ایک انسان کی جان بچانے کے لیے شریعت نے دوسرے آدمی کے جسم میں چیر پھاڑ کی اجازت نہیں دی تو ایک بے زبان مردہ انسانی لاش میں بھی چیر پھاڑ کی شرعاً اجازت نہیں، اگرچہ مرنے سے پہلے اس کی رضامندی حاصل کر لی گئی ہو، اور جب اجازت سابقہ سے مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ جائز نہیں تو جہاں اجازت بذریعہ آپریشن اس کا کوئی عضو کاٹنا بدرجہ اولیٰ جائز نہیں۔

ذہانت کے طور پر پیوند کاری: مابقی کی گفتگو سے یہ ثابت ہو چکا کہ ضرورت یا حاجت کے بھی مواقع میں جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ یا مردہ انسانی جسم میں چیر پھاڑ کی جائے یا بذریعہ آپریشن کوئی عضو کاٹ کر الگ کیا جائے تو اگر کسی کا کوئی ایسا عضو نا کارہ ہو جس پر نہ تو حیات انسانی موقوف ہے اور نہ ہی اس کے بغیر انسان ضرر شدید ہی میں مبتلا ہو، مگر اس کے بغیر صورت نگاری ہوئی معلوم ہو، دیکھتے ہیں وہ آدمی بدلتا نکلتا نکلتا تاکٹ جائے یا کان کٹ جائے۔ اس صورت میں بدلتا نکلتا یہ جائز نہ ہوگا کہ کسی زندہ یا مردہ انسانی جسم سے بذریعہ آپریشن کوئی عضو، مثلاً ناک، کان کاٹ کر پیوند کاری کی جائے کیوں کہ ذہانت کا احکام شرع میں وہ اثر نہیں ہے جو ضرورت و حاجت کا ہے۔ اور جب ضرورت و حاجت کی صورتوں میں یہ جائز نہیں کہ کسی دوسرے زندہ یا مردہ انسانی لاش میں چیر پھاڑ کی جائے تو ذہانت کے طور پر کسی دوسرے آدمی

کے جسم میں چر بھار کرنا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے۔ البتہ مصنوعی چیزوں سے ایسی صورت میں پیوندکاری جائز ہے، جتنا اسے ایک صحابی رسول حضرت عمرؓ نے ابن اسعد رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی ناک جنگ کلاب میں کٹ گئی تو انھوں نے چاندی کی ناک بنوائی پھر اس میں بدیا لگائی تو نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے انھیں سونے کی ناک بنوانے کا حکم دیا۔

عن عبد الرحمن بن مرفق أن جندة غزفجة بن أسعد قطع أنفه يوم الكلاب فالتفت أنفًا من ورق فالتفت عليه فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخذ أنفًا من ذهب. رواه الترمذي و أبو داود والنسائي.
(مشكاة باب الخاتم، ص ۳۷۹)

ناک چوں کہ چہرہ کی زینت ہے اس وجہ سے میں نے زینت کے تحت ذکر کیا، لیکن اگر ضرورت کے تحت اسے شمار کیا جائے تو بھی بے جا نہ ہوگا، اسی بنیاد پر اگر کسی نے دھمکی دی کہ مردار کھاؤ ورنہ تمہاری ناک کاٹ لوں گا تو اس صورت میں مردار کھانا جائز ہے، کیوں کہ یہاں ضرورت تحقیق ہے اور اس کی تاکید ہدایہ کی عبارت ذیل سے بھی ہوتی ہے:

الضرورة في ما روي لم تندفع في الأنتف دونه حيث أنشئ. (ص ۴۴۱، ج ۴، کتاب الکراہیۃ)
ان تفصیلات سے معلوم ہوا کہ اپنا کوئی عضو ناکارہ ہو جائے، خواہ اس پر زندگی موقوف ہو یا اس کے بغیر ضرر شدید میں مبتلا ہو، لازم آئے یا صورت بدنام معلوم ہو، ان تمام صورتوں میں یہ جائز نہیں کہ کسی زندہ یا مردہ انسانی جسم میں چر بھار کر کے کوئی عضو الگ کیا جائے۔ ہاں انسان اور خنزیر کے علاوہ دوسرے جانوروں کی ہڈیوں سے پیوندکاری کرنا جائز ہے، خواہ وہ جانور بچہ ہوں یا مردار ہوں، مگر مردار میں شرط ہے کہ ہڈیاں خشک ہوں، ان میں دسومت نہ ہو، قناری ہندیہ میں ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير والادمي فإنه يكره التداوي بهما فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والادمي من الحيوانات مطلقاً من غير فصل بينما إذا كان الحيوان ذكياً أو ميتاً وبينما إذا كان العظم رطباً أو يبساً وما ذكر من الجواب بجري على إطلاقه إذا كان الحيوان ذكياً لأن عظمه طاهر رطباً كان أو يبساً فيجوز التداوي به على كل حال و أما إذا كان الحيوان ميتاً فإنما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان يبساً ولا يجوز الانتفاع إذا كان رطباً. (ص ۳۵۴، ج ۵، باب التداوي)

اس تصریح سے یہ بھی مستفاد ہوا کہ ذبیحہ جانور کی ہڈی سے جس طرح علاج کرنا جائز ہے اسی طرح اس کے دیگر اجزائے جسم سے بھی علاج جائز ہے کیوں کہ ہڈی میں رطب و یابس کا مضموم ہے۔ لہذا کسی کا دل یا پیچیدہ خراب ہو گیا تو اس کی جگہ ذکیہ جانور کا دل اور پیچیدہ الگانا جائز ہے، اس لیے کہ ذبیحہ کی اس ہڈی سے جب علاج جائز ہے جس میں رطوبت ہو اور اس کی دسومت مانع جواز نہیں تو دیگر اجزائے جسم سے بھی علاج اور پیوندکاری جائز ہوگی۔

لیکن اگر مردار ہے تو اس کی خشک ہڈی کے علاوہ دیگر اجزائے جسم سے علاج جائز نہیں کیوں کہ اس کی اس ہڈی سے علاج جائز نہیں جس میں دسومت ہو اور ہڈی کے علاوہ دیگر اجزائے جسم میں دسومت ہڈی سے بڑھ کر ہوتی ہے اس لیے دیگر اعضا سے بدرجہ اولیٰ علاج اور پیوندکاری جائز نہ ہوگی لہذا اگر کسی کا دل یا پیچیدہ خراب ہو گیا تو مردار جانور کا دل یا پیچیدہ خراب کی جگہ لگانا جائز نہیں، خنزیر چوں کہ نجس المصنوع ہے اس لیے جس طرح اس کی ہڈی سے علاج جائز نہیں اس طرح باقی اجزائے

جسم سے بھی طلاق پاتا نہیں، اس بنیاد پر فتویٰ کا بھی دل یا بچہ والا کٹا جائز نہیں۔

اپنے جسم کا کوئی عضو کات کر اپنے جسم میں لگانا: اس مسئلہ کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ پہلی یہ کہ کیا اپنے جسم میں خود اپنے لیے جی پھاڑ کر کٹا جائز ہے یا نہیں؟ دوسری یہ کہ اپنے جسم کا کٹا ہوا عضو طور ایک دیگر دوسری جگہ لگانا شرعاً کیسا ہے۔ اس کی وجہ سے مسئلہ طہارت میں کوئی رکاوٹ تو لازم نہیں آئے گی؟

پہلی بنیاد کے بارے میں ہم عرض کر چکے ہیں کہ اگر اپنی جان جانے کا غلطہ ہو یا ضرر شدہ میں جھکا ہونے کا خن غالب ہو تو اس صورت میں اپنے جسم میں جی پھاڑ کر کٹا جائز ہے، چنانچہ یہ چیز تیسرے اور مذکور ہو چکا ہے کہ مٹانے میں چھری پڑ جائے تو مٹانے کا آپریشن کر دینے میں کوئی حرج نہیں یا کوئی خطرہ کہ جسم کا زخم یا پھوڑا ہو جائے تو جی پھاڑ کر دالے میں شرعاً کوئی ممانعت نہیں، بلکہ فقہائے کرام نے یہاں تک فرمایا ہے کہ اگر ایک اچھی زیادہ لعل آئے مثلاً چھ انگلیاں ہوں یا کھال اور گوشت کے درمیان تعدد لعل آئے تو انھیں کٹوانے میں کوئی حرج نہیں جب کہ کٹوانے سے اندر سے موت نہ ہو، قویٰ اور یہ میں ہے:

لَا بَأْسَ بِقَطْعِ الْيَدِ مِنَ الْأَكْلَةِ وَ شِقِّ الْبُحْنِ لِمَا فِيهِ كَلْفٌ فِي "الْمُسْلَقِ". إِنْ أَرَادَ الرَّجُلُ أَنْ يَقْطَعَ بِإِسْعَافٍ وَدَفْعٍ أَوْ شَيْئًا أُخَرَ فَاتَّصَرَ بِجَسَدِهِ اللَّهُ تَعَالَى: إِنْ كَانَ الْعَالِبُ عَلَى مَنْ قَطَعَ مِثْلَ ذَلِكَ الْهَلَاكُ فَهِيَ لَا بَعْدَ. وَإِنْ كَانَ الْعَالِبُ هُوَ النِّجَاحُ فَهُوَ فِي سَعَةِ مِنْ ذَلِكَ وَ مِنْ لَهْ سَعَةِ وَالدَّفْعُ بِرَيْدٍ قَطَعَهَا إِنْ كَانَ الْعَالِبُ الْهَلَاكُ فَلَا بَعْدَ وَ إِلَّا فَلَا بَأْسَ بِهِ. كَلْفٌ فِي خُرَاتِ الْمَقْنَنِ. (ص ۳۵۱، ج ۵، باب البحر احداث)

اس اقتباس سے معلوم ہوا کہ اگر سر ہری کر دینے سے اندر سے موت نہ ہو تو فرض حج کے لیے سر ہری کر دینا اپنے جسم کا کوئی حصہ کٹوانا شرعاً ممنوع نہیں ہے، البتہ اگر سر ہری کر دینے سے اندر سے موت ہو اور ہلاکت غالب ہو تو جی پھاڑ کرنے کی اجازت نہیں۔

دوسری بنیاد اپنے جسم کا کٹا ہوا عضو اپنے جسم میں جوڑنا شرعاً وہ عضو پاک ہے یا نہیں؟ اس بارے میں فقہائے کرام کا شدید اختلاف ہے کہ لہذا جسم سے الگ کیا ہوا عضو، فی کمال پاک ہے یا نہیں، جب کہ نبی اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: مَا يَقْطَعُ مِنْ حَيٍّ فَهُوَ مَيْتٌ. (المستدرک للحاکم ص ۱۲۳، ج ۱) حضرت ابو قتیبہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں: قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَهُوَ بِحَيٍّ أَسْمَا

الْأَمْلُ وَ يَقْطَعُونَ الْبَيَاتِ الْعَمِ فَقَالَ: مَا يَقْطَعُ مِنَ الْحَيَّةِ وَهِيَ حَيَّةٌ فَهُوَ مَيْتٌ. (جامع ترمذی، کتاب الصيد)
اس حدیث شریف سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے استدلال کر کے فرمایا کہ یہ لحم ہر حیوان کو عام ہے، لہذا لہذا انسان کا بھی کوئی عضو کات کر الگ کر لیا جائے تو وہ بھی ناپاک ہے، اس کے ذریعہ بیہ تکاری کرنا جائز نہیں اور اگر بیہ تکاری کر لی اور اسی حال میں نماز بھی پڑھ لی تو اس عضو کو الگ کر کے نماز کا اعادہ کرنا لازم ہے اور اگر اس عضو کو اپنی مرضی سے الگ نہیں کیا تو سلطان اسلام اسے اس بات پر مجبور کرے گا کہ اس جھڑے ہوئے عضو کو کات کر الگ کرے۔ کتاب الام میں ہے:

وَإِنْ كَسَرَ لِمَنْ أَدَّ عَظْمَ فُطْرٍ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرْفَعَهُ إِلَّا بِعَظْمٍ مَا يُوَكِّلُ لِحْمَهُ ذَكْبًا وَكَذَلِكَ إِنْ سَقَطَتْ

سے صارت مینہ فلا یجوز له أن یعدھا بعد ما یالث..... و إن رفع عقله بعظم مینہ أو ذاکي لا یؤکل لحمه أو عظم إنسان فهو کالمینہ فعلیه قلعه و إعادة کل صلاہ صلاھا وهو علیہ فإن لم یقلعه حیرہ السلطان علی قلعه. (ص ۷۱، ج ۱، باب ما یوصل بالرجل والمرأۃ)

اس ارشاد سے صاف یہ واضح ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ رحمۃ اللہ انسان کے جسم سے بذریعہ آپٹیشن الگ کئے ہوئے عضو کو نہیں قرار دیتے ہیں اور اس عضو کے ساتھ نماز بھی پائز نہیں سمجھتے۔

مگر شوافع کی کتب معتبرہ کا مطالعہ کرنے کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ زائدہ آدمی کے جسم سے الگ کیا ہوا عضو منافی لہ پاک ہے، چنانچہ شوافع کے جلیل الثناء امام ابو ان کے نزدیک اصحاب وجہ سے ہیں یعنی امام نووی رضی اللہ تعالیٰ عنہ فرماتے ہیں:

الأصل أن ما انفصل من حی فهو نجس ویستنی الشعر المجزؤ من ما کول اللحم فی الحیاة ویستنی أبداً شعر الأدمی والعصو المبان منه فهذه کلها طاهرة فی المذهب. (روضة الطالبین ص ۱۵، ج ۱)

علامہ طہال الدین رحمہ اللہ شافعی رحمۃ اللہ علیہ "المجزؤ، المنفصل من الحي کمینة" کے ذیل میں فرماتے ہیں:

طاهرة و نجاسة هذا لادعی طاهر. (شرح المنهاج للمحلی ص ۷۱، ج ۱)

ان ارشادات سے معلوم ہوا کہ شوافع کے نزدیک معتدلیکی ہے کہ زائدہ انسان کے جسم سے کاٹا ہوا عضو منافی لہ پاک ہے۔

مذہب احناف: ہمارے نزدیک اصل مذہب یہ ہے کہ انسان کے جسم میں دو قسم کے اعضاء ہوتے ہیں بعض وہ اعضاء ہوتے ہیں جن میں حیات نہیں ہوتی مثلاً ناخن، دانت، ہڈی، بال۔ اور بعض وہ اعضاء ہوتے ہیں جن میں حیات ہوتی ہے مثلاً ناک، کان وغیرہ جسم ہول کے اعضاء جسم انسانی سے الگ ہونے کے بعد پاک رہتے ہیں مگر جسم جانی کے اعضاء جسم سے الگ ہونے کے بعد نجس و ناپاک ہو جاتے ہیں۔ علامہ ابن عثیم رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

إن أجزاء المینة لا تملو إما أن یكون فیھا دم أو لا، فالأولی، کل اللحم نجس، والثانیة، ففی غیر الخنزیر والأدمی لیس بنجس إن کانت صلیة کالشعر والعظم بلا خلاف..... ولما الأدمی، ففیہ روایتان فی رواية: نجس..... و فی رواية: طاهرة لعدم الدم، وعدم حوال الیبع للکرامة. (البحر الرائق ص ۱۱۲، ج ۱)

اس اقتباس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان کے وہ اعضاء جو موسیٰ ہیں وہ جس انسان سے الگ ہو جانے کے بعد نجس ہو جاتے ہیں، مگر دیگر کتب فقہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ جس انسان سے الگ ہونے والے اعضاء پاک بھی ہیں اور انہیں اپنے گل میں ہونے کا بھی جائز ہے اور اس حالت میں نماز بھی پڑھنا جائز ہے۔ امام اجل قاضی خاں رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

لو قطع إنسان سنه أو قطع أذنه ثم أعادهما إلى مکانهما و صلی، أو صلی و سنه أو أذنه فی کلمہ لجوز صلاّته فی طاهر الروایة. (فتاویٰ قاضی خاں ص ۲۰، ج ۱)

اب اطفال یہ وارد ہوتا ہے کہ کان وہ عضو ہے جس میں حیات ہوتی ہے اور یہ موی ہے تو اسے جس انسان سے الگ ہونے کے بعد نہیں دیا پاک ہونا چاہیے اور جوڑنے کے بعد نماز چار نکلیں ہونی چاہیے۔

اس کا جواب فقہائے احناف نے یہ دیا کہ عموماً کان جوڑنے کے بعد اس میں حیات آ جاتی ہے اور خون جاری ہو جاتا ہے۔ تو وہ کان گویا کہ زندہ جسم سے الگ ہی نہیں ہوا لہذا جوڑنے کے بعد وہ پاک ہو جائے گا مگر ایک شخص مرنے کے بعد بطریق تجزو یا طریق کرامت دوبارہ زندہ ہو گیا تو حیات کی وجہ سے جیسے پہلے پاک تھا اب بھی پاک ہو جائے گا، چنانچہ علامہ مقدسی کے حوالے سے رد المحتار میں مذکور ہے:

والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و ثباتها إنما يكون غالباً بعود الحياة إليها فلا يصدق أنها مساوية من الحي لأنها بعود الحياة إليها صارت كأنها لم تن ولو فرضنا شخصاً مات ثم أحييت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا (ص ۲۰۷، ج ۱)

اس جواب کو خود علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی اختیار کیا ہے چنانچہ انھیں الفاظ کے ساتھ اپنے مفسر کا شیخ محمد الحاقی ص ۱۱۳، ج ۱ پر جواب کو ذکر فرمایا۔

مگر اس جواب پر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ نے بحریہ اطفال وارد کیا کہ ہم نے یہ تسلیم کر لیا کہ اگر جوڑے ہوئے کان میں حیات لوٹ آئی اور خون جاری ہو گیا تو وہ پاک ہو جائے گا، اس کے ساتھ نماز چار ہو جائے گی، مگر اطفال اس صورت میں باقی رہے گا جب کہ اس کان کو آستین میں رکھ کر نماز پڑھے کیوں کہ اس صورت میں نماز صحیح ہو جاتی ہے جب کہ اسے ابھی جوڑا ہی نہیں کیا، انسان اس میں حیات آئی، نہ خون رواں ہوا، اس حال کہ جو حیات کے کاغذ سے نماز درست نکلیں ہونی چاہیے۔

مگر علامہ شامی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں اس کا بھر جواب وہی ہے جو صاحب رد المحتار نے دیا اور صاحب اشہاء نے ذکر فرمایا اور صاحب السراج الوہاب نے ان کی صراحت فرمائی جس کا ماحصل یہ ہے کہ کان ہوا کان اور توڑا ہوا انسان اپنے حق میں پاک ہے۔ لہذا اصلی اپنا کان ہوا کان یا پٹا توڑا ہوا انسان اپنی بیب میں یا اپنی آستین میں رکھ کر نماز پڑھے تو اس کی نماز ہو جائے گی اور ابھی نہیں ہے۔

فقہاء: إن عادت الحياة إليها فهو مسلم، لكن يفتي الإشكال لو صلى وهي في كفة مثلاً والأحسن ما أشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشياء البع، وبه صرح في السراج فما في العادة من حواصن صلاته ولو الأذن في كفة لطهرتها في حقه لأنها أذن. (ص ۲۰۷، ج ۱)

اشہاء کی عبارت درج ذیل ہے: العجز، المنفصل من الحي كسنة كالأذن المقطوعة والسن الساقطة إلا في حق صاحبه. (ص ۲۰۳، ج ۲، الفن الثاني، كتاب الطهارة)

السراج الوہاب اور بحر الرائق کی عبارت درج ذیل ہے: الأذن المقطوعة والسن المقطوعة طاهرتان في حق صاحبهما وإن كانا أكبر من قدر المرحم (علیٰ ہامش رد المحتار ص ۲۰۷، ج ۱)

فقہائے کرام کی ان تصریحات سے یہ امر بخشن وغویٰ عیاں ہو گیا کہ ہذا فیہ آیت ثانی اپنے جسم کا کاغذ ہوا عضو و

اپنے حق میں مطلق پاک ہے لہذا وہ اس میں حیات طول کرتی ہو یا نہ کرتی ہو۔ اور ان تصریحات سے بجا طور پر یہ بھی معلوم ہوا کہ جسم انسانی کا کوئی عضو کارو ہو جائے اور اس کی جگہ دوسرا عضو بذریعہ آپ بلیٹن کاٹ کر جوڑ دیا گیا اور اس میں پہلے کی طرح حیات نمودار آئی اور خون رواں ہو گیا تو جیسے الگ کرنے سے پہلے وہ پاک تھا ویسے ہی الگ کر کے جوڑنے کے بعد بھی وہ پاک ہی رہے گا۔ اس کی وجہ سے شرطا کوئی مفسور لازم نہیں آئے گا کہ اس کے ساتھ نماز درست رہے گی، اگرچہ ایک درہم کی مقدار سے زیادہ ہو کہ یہ ساری بحث اس وقت جہی جب کہ وہ بیٹنے کے بعد یا نہ جوڑنے کی صورت میں خود اپنے حق میں نفس کا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



از مطلق آل مصطفیٰ مصباحی، صاحب ذوق و عقلی چارہاں جدیدہ ضویہ گھوڑی دہنو

مقالہ -۸

باسمہ تعالیٰ و حمد

اعضا کی بیحد کاری کا قاعدہ مسلسل ۱۹۶۰ء سے شروع ہوا۔ اور اب روز افزوں ترقی پر ہے۔

اعضا کی بیحد کاری کا مطلب کسی عضو بدن کے ٹاکارو یا زیادہ بٹار ہو جانے کی صورت میں خود اسی شخص کے بدن کا کوئی عضو یا دوسرے شخص کا یا کسی جانور کا عضو کاٹ کر ٹاکارو یا خراب عضو کی جگہ لگا دینا۔

اس طریقہ سے ظاہر ہے کہ اعضا کی بیحد کاری کی تین قسمیں ہیں: (۱) ایک ہی فرد کے کسی عضو کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا (۲) ایک ہی نوع کے کسی ایک فرد کے کسی حصہ بدن کو دوسرے کے کسی حصہ بدن میں منتقل کرنا (۳) ایک نوع کے کسی فرد کے عضو کو دوسری نوع کے کسی فرد میں منتقل کرنا۔

اعضا کی بیحد کاری کی یہ تین قسمیں ہیں جن میں زیادہ اہم اول الذکر دونوں صورتیں ہیں اور سوال نامہ میں بھی انہیں اس سے متعلق سوالات ہیں۔ اس لیے ہم ذیل میں ان دونوں صورتوں کا فقہی جائز و نہیں کر رہے ہیں۔

ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے جسم میں لگانا یہ اپنی تمام صورتوں اور کیفیتوں کے ساتھ راقم الحروف کے نزدیک ناجائز و حرام ہے، جس کے وجوہات کا جائزہ لینے کے لیے پہلے ہم "بیحد کاری" کے مدارج و مراتب پر نظر ڈالیں گے۔

(الف) اس بیحد کاری کا محرک کیا ہے؟ یا مریض کی یہ حالت و کیفیت، کہ بیحد کاری کے بغیر اس کی جان کی ہلاکت یا عضو کی ہلاکت یقینی یا مطلق ہو چکن غالب ہے، جسے مرحہ ضرورت کہا جاتا ہے یا مریض کی یہ حالت و کیفیت تو نہیں، البتہ بیحد کاری کے بغیر وہ ضرر و حرج اور مشقت میں مبتلا ہو جائے گا، جسے مرحہ حاجت کہتے ہیں یا یہ حالت بھی ٹھیک البتہ مریض کے لیے عمل بیحد تنہا نہایت ہوگا تو یہ مرحہ منفعہ ہے یا اس سے قاعدہ مقصود کی بھی تفصیل مقصود نہیں بلکہ اپنے جسم کی زیب و زینت کے لیے ہو تو یہ مرحہ زینت ہے۔ اور اس سے بھی نیچے کا مرحہ فساد کا ہے۔

اب ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں کس حالت میں منتقل کیا جاتا ہے یا کون سا عضو کس حالت میں منتقل کیا جاتا ہے۔

دل، دماغ، گردہ، جگر، پیچھڑے کا تعلق جسم کے اندرونی حصے سے ہے اور ان کی منتقلی میں بہر حال شدید مشقت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اس لیے ان پانچوں کی پیوند کاری، محض منفعت و زینت کے لیے نہیں ہوتی، البتہ آنکھ کی پیوند کاری منفعت و زینت کے طور پر کی جاسکتی ہے۔ اس سلسلے میں سرجن ڈاکٹر کی تحریر میں بھی قدرے وضاحت ملتی ہے، وہ لکھتے ہیں:

”ہومو ٹرانس پلانٹیشن (HOMO TRANS PLANTATION) اس طریقے کے لیے جو اعضا پیوند کاری کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں، وہ خون، ہڈی، کورینا (آنکھوں کی پتلیاں) جلد (SKIN) گردہ، قلب، جگر، پیچھڑا۔ ابتدائی پیار اعضا کے علاوہ باقی اعضا کی پیوند کاری بدن میں اسی صورت میں کی جاتی ہے جب کہ مریض کا وہ عضو قطعی نہ کارہ اوپکا ہو۔“

دل، جگر ہر انسان کا ایک ایک ہوتا ہے، البتہ گردے اور پیچھڑے دو ہوتے ہیں اور ایک کے خراب ہونے کی صورت میں دوسرا کام کرتا ہے۔ دل، دماغ، جگر یہ تینوں اعضاے رئیسہ ہیں۔

دل: وہ عضو رئیسہ ہے جس میں روح حیوانی رہتی ہے۔

دماغ: وہ عضو رئیسہ ہے جس میں روح نفسانی رہتی ہے۔

جھگو: وہ عضو رئیسہ ہے جو روح طبعی کا معدن ہے۔

اگرچہ ان میں سے بعض ایسے اعضا ہیں جن کی درستی پر زندگی کا دار ہے، مگر مرتبہ ضرورت کا تحقق جس طرح آنکھ میں نہیں اسی طرح ان اعضا میں بھی نہیں۔ وجہ یہ ہے کہ زیر بحث مسئلہ میں مرتبہ ضرورت کے تحقق کے لیے ایسی حالت کا ہونا ضروری ہے کہ مثلاً دل، دماغ یا جگر کی پیوند کاری کے بغیر مریض کی جان کی ہلاکت یقینی یا مظنون بہ ظن غالب ہو۔ جب کہ یہ حالت تحقق نہیں ہو سکتی ہے۔

اؤ لا: اس بات کا علم و یقین حاصل نہیں کہ اس پیوند کاری سے مریض شفا یاب ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن و گمان ہو سکتا ہے، خود علم طب کے قواعد و اصول نفی ہیں، علامہ ابن عابدین شامی فرماتے ہیں: قد علمت أن قول الأطباء لا يحصل بها العلم۔

دوسری جگہ شدت یمائیں کے وقت شراب نہ پی کر جان دینے اور حالت مرض میں دوا نہ کرنے کی وجہ سے جان جانے کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

لأن إساعة اللقمة بالخمر و شره لإزالة العطش إحياء لنفسه متحقق النفع و كذا يأنم بترکہ كما يأنم بترك الأكل مع القدرة عليه حتى يموت بخلاف التداوي ولو بغیر محزم فإنه لو تركه حتى مات لا يأنم كما تصوا عليه لأنه مظنون۔ (رد المحتار ص ۲۴۹، ج ۵)

لگدا یا مریض جو ”لا يموت ولا يحيى“ کی حالت سے دوچار ہو، ان سنگین آپریشن اور عمل پیوند کے مراحل سے گزرتے وقت زیادہ تر اس کی موت واقع ہو جاتی ہے۔ سوال نامہ میں پیوند کاری کے کامیاب ہونے کی جو شرح بیان کی گئی ہے، وہ اس صورت میں ہے جب کہ مریض آپریشن وغیرہ کے مراحل سے گزرنے کے بعد حیات سے ہواور یہ اعضا اس کے جسم میں پیوند کر دیے گئے ہوں۔

ثانیہ علاج کرانا، نہ شرعاً فرض ہے نہ واجب، بلکہ یہ مستحب کے درجہ میں ہے، آج کے اس ترقی یافتہ زمانہ میں بعض آلات کی وجہ سے گوکہ بعض مرض کے تعلق سے وجوب کا قول کرنے کی گنجائش ہے، تاہم زیر بحث مسئلہ (پیوندکاری) کو تو بہر حال فرض و واجب سے کچھ علاقہ نہیں، بلکہ اس کے متغیر اثرات کے پیش نظر اسے احتیاب کا درجہ دینے میں سخت بحث و کلام ہے۔ اگر مان بھی لیجیے کہ یہ مستحب کے درجہ میں ہے، جیسا کہ دوسری بیماریوں کے بارے میں فقہاء کا ارشاد ہے:

مرض اور مد فلم بعالج حتی مات لا یأثم کذا فی الملتقط۔ (فتاویٰ عالمگیری ص ۲۵۵، ج ۵)
فتاویٰ قاضی خاں میں ہے: ولو ان رجلاً ظهر به داء فقال له الطیب: علیک الدم فأخبره فلم یفعل حتی مات لا یكون آثمًا لانه لم یتنبہ أن شفاه فیہ۔ (ص ۴۰۳، ج ۳)

علامہ نووی نے جمہور سلف کا قول دوا و علاج کے سلسلے میں مستحب ہونے کی کافضل فرمایا ہے۔ وہ دودھ دیشوں کے ذیل میں لکھتے ہیں: إن فی ہذین الحدیثین إشارة إلی استحباب الدواء وهو مذہب أصحابنا و جمہور السلف و عامة الخلف۔ (شرح مسلم للنووی ص ۲۲۴، ج ۲) نیز دیکھیے بہار شریعت ص ۱۴، حصہ ۱۶۔
جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ دوا و علاج مستحب کے درجہ کی چیز ہے، تو اس کے لیے اس قسم کے حرام کے ارتکاب و استعمال کی اجازت ہرگز نہیں دی جاسکتی۔

اور اس بات کی یقین دہانی تو میڈیکل سائنس بھی نہیں کرا سکتی کہ پیوندکاری سے مریض شفا یاب ہو جائے گا کیوں کہ مریض کو طبی جانچ کے اتنے کڑے اور سخت مراحل سے گزرتا پڑتا ہے کہ اس مرحلے میں زیادہ تر مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں، قبول کنندہ (مریض) کا جسم عموماً دوسرے کے عضو کو قبول نہیں کرتا، بلکہ عضو کو مسترد کیے جانے کا امکان غالب رہتا ہے۔ مریض کے جسم کی طرف سے نئے عضو کی عدم قبولیت کے خطرہ پر اب تک طبی محققین کامیاب قابو نہیں پاسکے ہیں۔ معطلی (عضو دینے والا) اور قبول کنندہ (عضو قبول کرنے والا) میں مطابقت اور ہم آہنگی کے جو شرائط ہیں وہ بھی آسان نہیں مثلاً:

- (۱) معطلی اور قبول کنندہ میں خون کے گروپ کی مطابقت (۲) معطلی کا جسمانی اور نفسیاتی اعتبار سے تندرست ہونا
- (۳) متعین عمر کا ہونا (۴) گردہ نکالے جانے کے عمل کو معطلی کا اچھی طرح جانتا اور سمجھنا۔
- پھر معطلی کے آپریشن سے پہلے تفصیلی تاریخ صحت کا علم، طبی معاینہ، نفسیاتی محاسبہ، سینہ کا مشاہدہ، پیشاب کا تجزیہ، پیشاب میں شکر کی جانچ، خون کا جائزہ وغیرہ لیا جانا ضروری ہوتا ہے، اسی طرح قبول کنندہ کے بہت سے اعضا وغیرہ کی جانچ لازمی ہوتی ہے، وہ بھی پیوندکاری کے عمل میں کامیابی کی زیادہ شرح صرف جوانوں میں ہے۔ چھ برس سے کم عمر کے بچوں اور بوڑھے لوگوں میں آپریشن کے بعد موت کی شرح زیادہ ہے۔ بہر حال ابھی تک میڈیکل سائنس "پیوندکاری" کے نتائج میں غن و غنیمت کے مرحلے سے گزر رہی ہے، اسے غلبہ ظن تک حاصل نہیں اور مریض کو اس عمل سے شفا یابی کا یقین یا غن غالب ہونا تو بہت دور کی بات ہے۔

عدم جواز کی دوسری وجہ: اور اگر بالفرض مریض کو یہ غلبہ ظن ہو بھی جائے کہ دوسرے کے عضو کی پیوندکاری سے ہم شفا یاب ہو جائیں گے، جب بھی دوسرے کے عضو کی پیوندکاری جائز نہیں، کیوں کہ کسی فرد مسلم کے جسم یا عضو

کا استعمال ان حرکات سے ہے جو اضطرار و ضرورت سے بھی اجابت یا رخصت کو قبول نہیں کرتے، خواہ اضطرار بقصر قاصر ہو، جسے اگر کوئی کہے ہیں یا محض بخت و اتفاق کا نتیجہ ہو جیسے بھوک کی شدت، جسے اصطلاح میں غصہ کہتے ہیں۔ لہذا اگر کوئی شخص بھوک سے مر رہا ہو اور انسان کا گوشت کاٹ کھانے کے علاوہ کوئی چارہ کار نہ ہو جب بھی اس شخص کو عضو انسانی کھانے کی اجازت نہیں تو کہ وہ دوسرا شخص مضطر کو اجازت بھی دے دے، فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

مضطر لم يجد ميتة وخاف الهلاك، فقال له رجل: اقطع يدي وكلها، او فال اقطع مني قطعة وكلها، لا يسمع ان يفعل ذلك، ولا يصح امره به كما لا يسمع للمضطر ان يقطع قطعة من نفسه

حياتك. (ص ۲۳۸، ج ۵، الباب الحادي عشر من كتاب الكراهية)

علامہ ابن قیم رحمہ اللہ فرماتے ہیں: ولا يأكل المضطر طعام مضطر آخر، ولا شيئاً من بدنه اه. (ص ۲۵۵، ج ۱، القاعدة الخامسة)

علامہ کا ساقی نقلی فرماتے ہیں: وأما النوع الذي لا يباح ولا يرخص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقضاً، أو تاماً..... وكذا قطع عضو من أعضاء..... ولو أذن له "المكروه عليه" فقال للمكروه "افعل" لا يباح له أن يفعل، لأن هذا مما لا يباح بالإباحة. (بدائع الصنائع ص ۱۷۷، ج ۷)

مذکورہ بالا جزئیات سے صاف ظاہر ہے کہ دوسرے مسلم شخص کا عضو کاٹ کر کھانے میں یا عضو کاٹنے میں جان کا بیج جانا یقینی ہو جب بھی مضطر کے لیے یہ عضو یا اہل عضو جائز نہیں، تو جس صورت میں نہ یقین، نہ ظن غالب، بلکہ زیادہ سے زیادہ ظن محض ہو تو پھر ایسی صورت میں بدرجہ اولیٰ اعضا کی پیوند کاری کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔

عدم جواز کسی تیسری وجہ: کسی شخص کا کوئی عضو خواہ اس کی رضا سے یا عدم رضا سے نکالنا، جس میں خود اس شخص کی منفعت نہ ہو مثلاً کہلاتا ہے، اور مثلاً باجماع مسلمین حرام ہے۔ پیوند کاری کی مذکورہ صورت میں مثلاً کا ہونا ظاہر ہے لہذا اجازت نہیں۔

عدم جواز کسی چوتھی وجہ: فقہائے احناف کا مشفقہ ضابطہ ہے "الضرر لا يزال بالضرر" اگر کسی انسان کا مثلاً دل و دماغ خراب ہو جائے تو یہ اس کے لیے باعث ضرر ہے اور دوسرے انسان (صحت مند) کے اعضا میں چر بھار کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو کاٹ کر چد کرنا، یہ بھی ضرر ہے بلکہ اول سے بڑھ کر اور ضرر کو ضرر سے دور نہیں کیا جاسکتا، لہذا اس پیوند کاری کی اجازت بھی نہیں دی جاسکتی۔

عدم جواز کسی پانچویں وجہ: اگر بالفرض اعضا کی پیوند کاری کی مذکورہ بالا صورت دائرہ اجابت یا رخصت میں ہوتی جب بھی موجودہ صورت حال میں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی تھی۔ جس کی وجہ فساد و موجود یا مفلون ظن غالب کا ازالہ ہے، کیوں کہ اعضا کی پیوند کاری کے نام پر مفاسد کے دروازے کھل رہے ہیں۔ اعضا کی خرید و فروخت کا سلسلہ جاری ہے۔ بینک لگ تکھام نے بھی اعضا سے انسانی کو بکا مال بنادیا ہے اور انسانی عزت و تکریم کا ستیا نال ہو رہا ہے۔ اس لیے اس مفاد کی وجہ سے بھی پیوند کاری کی مذکورہ صورت کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ پھر یہ کہ بھار

وغیرہ حص مال کے نتیجے میں آخری سانس لے رہے شخص کو فوری موت کے گھاٹ اتار دیں گے، بلکہ انسان کے انوکھا سلسلہ بھی شروع ہو جائے گا۔

واضح رہے کہ کسی زندہ انسان کا عضو لیا جائے یا مردہ کا، دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔ حدیث پاک میں وضاحت کے ساتھ ارشاد ہے: کسر عظم المیت ککسرہ حیًا۔ (مشکاۃ المصابیح) اذی المؤمن فی موتہ کذاذہ فی حیاتہ۔ مگر یہ حکم مسلم کے ساتھ خاص ہے اور ذی اسی سے ملحق رہے حربی تو اس کی حیات و موت میں یہ تفصیل نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ ایک انسان کا عضو کاٹ کر دوسرے انسان کے جسم میں لگانا جائز نہیں۔ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں، لہذا اس کا اپنے حصہ بدن کو کنوا کر بہہ کرنا، خیرات کرنا، فروخت کرنا بھی جائز نہیں اور بیع کی صورت میں بیع باطل، بیہ کا اعدام، اور خیرات کر کے امید ثواب رکھنا اندیشہ تکبر، ربا و صیت کرنا، تو وصیت باطل اور اس کی وصیت پر عمل ناجائز۔

قابل توجہ پہلو: ان مقاصد کی پرواہ کیے بغیر اگر کسی نے ڈاکٹر کے مشورے پر دوسرے شخص کے عضو کی پیوند کاری کر لی تو پھر کیا حکم ہوگا، آیا اسے نکال پھینکنے کا حکم دیا جائے گا یا نہیں؟ اس سلسلے میں فقیر کا خیال ورہمان یہ ہے کہ اگر پیوند کردہ عضو کو آپریشن کے ذریعہ متعلقہ مقام میں چپکا دیا گیا ہے، کہ اب اس کے ٹکائے میں ضرر شدید لاحق ہونے کا خطرہ ہے تو اسے ٹکائے کا حکم نہیں دیا جائے گا بلکہ اسی حال پر چھوڑ دیا جائے گا، علامہ ابن نجیم کے بیان کردہ ایک جزئیہ سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ جس میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کے دانت ٹوٹ گئے، اس نے کتے کے دانت لگوا لیے اور یہ دانت اپنی جگہ جم گئے تو یہ فعل اگر چہ ناجائز ہے مگر کتے کے دانتوں کو اکھاڑا نہ جائے گا جب کہ اسے ضرر ہو، چٹاں چہ بحر الرائق میں ہے:

قال محمد فی السیر الکبیر: لا بأس بالتداوی بالعظم إذا کان عظم شاة أو بقر أو بعیر أو فرس أو غیرہ من الدواب إلا عظم المخنزیر والأدمی فإنه لا یسکن التداوی بہما ولا فرق فیما یجوز بین أن یکون ذکیًا أو میثًا، رطبًا أو یابسًا. و فی الذخیرۃ: رجل سقط سنہ فأخذ سن الکلب فوضعه فی موضع سنہ فثبت، لا یجوز ولا یقطع، ولو أعاد سنہ ثانیًا وثبت. قال: ینظر إن کان یسکن قلع سن الکلاب بعیر ضرر یقلع وإن کان لا یسکن إلا بضرر لا یقلع. (ص ۳۷۶، ج ۸، کتاب الکراہیۃ)

ایک انسان کا کوئی عضو اُسی کے بدن میں کسی اور جگہ کات کر جوڑنا: اگر اس قطع و برید سے اسے فائدہ ہو، مثلاً جو عضو کاٹا گیا ہے اس کے نہ ہونے سے کاروبار حیات مختل نہ ہوں، لیکن جہاں اسے لگایا گیا ہے وہ عضو ایسا ہے کہ اس کے بغیر کاروبار زندگی مختل ہو جائیں تو اس کا جو زراعت معلوم ہوتا ہے، کیوں کہ بقائے حیات کے لیے یا اس کے کسی اہم عضو کی سلامتی کے لیے جسم کے کسی غیر اہم عضو کا کٹ کر لگانا اس کے حق میں ضرر نہیں بلکہ مصلحت و منفعت ہے۔ ایک عام جزئیہ ہے جو درجہ عموم میں انسان کو بھی شامل، وہ یہ ہے: أن یرصال الألم إلی الحيوان لا یجوز شرعًا إلا لمصلح تعود علیہ. (البحر الرائق، مسائل شنی)

نیز إذا تعارض مفسدان روعي أعظمهما ضررًا بارتکاب أحقهما کے تحت بھی یہی حکم ہونا چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اپنے بدن کا کٹا ہوا کوئی عضو اسی جگہ جوڑ دینا: یہ صورت اپنے شرائط کے ساتھ بلا
عہدہ جائز ہے اور اس کا ثبوت خود حدیث رسول سے بھی ہے۔ حضرت قتادہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی آنکھ ایک جگہ میں تیر گھٹنے کی
میں سے منظر دیکھنے سے باہر آنی تھی، رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے اپنا لعاب وہاں لگا کر اس صحابی کی آنکھ کو اس کے خانہ
میں لگا دیا اور ان کی آنکھ ابھی ہو گئی تھی۔

تشبیہ: رہا یہ عہدہ کہ ما ایں من لحمی فهو میتہ۔ یعنی کسی زندہ حیوان (بشمول انسان) سے اگر کوئی حصہ الگ
کر لیا جائے تو ناپاکی وغیرہ میں وہ مردہ کا حکم رکھتا ہے۔

اذا لہ تشبیہ: طبعی حدہ کیے ہوئے عضو کا یہ حکم دوسرے کے حق میں ہے خود اس کے حق میں نہیں، اس لیے کوئی
مظہور لازم نہ آئے گا۔

سوالات کے مختصر جوابات: (۱) جائز نہیں۔ (۲) ناجائز ہے۔ (۳) ناجائز ہے۔ (۴) اپنے
شرائط کے ساتھ جائز ہے۔ (۵) جائز ہے۔

هذا ما ظهر لي الآن لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا وهو تعالى أعلم.



از: مولانا عبد الغفار عظمیٰ صاحبی، استاذ مدرسہ عربیہ اشرفیہ، ضیاء العلوم، خیر آباد، بنو

مقالہ - ۹

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً ومصلیاً مسلماً

علاج کے لیے ایسی ہی اشیاء اختیار کی جائیں گی جو پاک اور ظاہر ہوں اور انسانی جسم کو اس کا قبول کرنا درست ہو،
قانونی مانگیری میں صریح جزیہ ہے۔

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقرة أو بعير أو فرس
أو غيره من الدواب إلا عظم الخنزير والادمي فإنه يكره التداوي بهما. (ص ۳۵۴، ج ۵)

بدنوں سے علاج اسی صورت میں جائز ہے جب کہ یہ مذکور جانور کی ہڈی ہو: إذا كان الحيوان ذكياً لأن
عظمه طاهر وطناً كان أو بامناً يجوز الانتفاع به. (ایضاً)

خزیر کی ہڈی تو نجس اچھیں ہے اس لیے اس سے علاج درست نہیں مگر انسان کی ہڈی پاک ہے پھر بھی ہوجہ کرامت
انسانی اس سے علاج کو درست کہا گیا ہے، ہدایہ میں ہے:

شعر الإنسان وعظمه طاهر، وقال الشافعي: نجس، لأنه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه. ولنا: أن عدم
الانتفاع والبيع لكرامة فلا يدل على نجاسته. (ص ۲۴، ج ۱، کتاب الطہارات قبل فصل فی البشر)

امام شافعی نے جو علت قائم کی ہے اس کی صحت و سقم سے قطع نظر یہی ثابت ہوتا ہے کہ نجس چیز ان کے نزدیک بھی
نا قابل الفلاح ہے۔ ہمارے نزدیک انسانی ہڈی نجس تو نہیں لیکن نا قابل انتفاع ضرور ہے کہ یہ کرامت انسانی کے متافی ہے۔

عالمگیری میں ہے: فقد جوز التداوي بعظم ما سوى الخنزير والادمي من الحيوانات مطلقاً.
(ص ۳۵۴، ج ۵)

نیز اسی میں ہے: الانتفاع بأجزاء الأدمي لم يحز للكرامة كذا في جواهر الأخلاطي. (فتاویٰ عالمگیری ص ۳۵۴، ج ۵)

اسی میں ہے: إن شعر الأدمي لا ينفع به إكراماً للأدمي. قيل: الانتفاع بأجزاء الأدمي للنجاسة و قيل للكرامة وهو الصحيح. (أيضاً)

ہاں! مردار جانور سے متعلق اتنی صراحت اور مل جاتی ہے کہ:
"وأما إذا كان الحيوان ميتاً فأما يجوز الانتفاع بعظمه إذا كان بابشاً ولا يجوز إذا كان رطباً". (أيضاً)

شامی میں ہے: قال الكرخي إذا سقطت ثنية رجل يأخذ من شاة ذكية ليشدد مكانها.
مندرجہ بالا حوالوں سے اتنی بات تو بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مذکور جانوروں کے اعضا کا استعمال کیا جاسکتا ہے، شرفاً اس میں کوئی مضائقہ نہیں، البتہ انسان کا جز اور اس کے اعضا کرم و معظّم ہوتے ہیں ان سے کسی دوسرے انسان کے اعضا کی پیوند کاری جائز نہ ہوگی۔ عالمگیری کا حوالہ گزر چکا کہ: إلا عظم الخنزير والأدمي فإنه يكره التداوي بهما.
(ص ۳۵۴، ج ۵)

اور حوالہ گزر چکا کہ: الانتفاع بأجزاء الأدمي لم يحز للكرامة، كذا في جواهر الأخلاطي. (أيضاً)
شرح السیر الکبیر میں ہے: والأدمي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز التداوي بشي من الأدمي الحي إكراماً له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة.

الحجرات الرافق میں ہے: (شعر الإنسان و الانتفاع به) أي لم يحز بيعه و الانتفاع به لأن الأدمي مكرم غير مبتذل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً مبتذلاً. (ص ۸۱، ج ۶)

بہار شریعت میں ہے: انسان کے بال کی قلع درست اور انھیں کام میں لانا جائز نہیں، مثلاً ان کی چوٹیاں بنا کر عورتیں استعمال کریں تو حرام ہے۔ یہاں تک کہ حضور اقدس صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم کے موے مبارک کی قلع درست نہیں۔
(ص ۸۳، حصہ ۱۱، ملخصاً)

فتاویٰ عالمگیری پھر ردالمحتار میں ہے: لو أخذ شعر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ممن عنده وأعطاه هدية عظيمة لا على وجه البيع فلا بأس به. (ص ۱۱۶، ج ۳/ص ۱۱۷، ج ۴)

یہ فقہ حنفی کے دو چیزیات ہیں جن سے واضح ہو جاتا ہے کہ بال اور ہڈی انسان کے جسم سے لیے جائیں اور ان سے انتفاع کیا جائے یا فروخت کیا جائے تو یہ دونوں ناجائز ہوگا۔ یوں ہی موے مبارک بھی کسی کے پاس ہوں تو اسے فروخت کرنا درست نہ ہوگا بلکہ وہ ہتھ کر سکتا ہے۔ انسانی اعضا سے انتفاع میں خاص چیز جو علت قرار دی گئی ہے وہ انسانی کرامت و عقلمت

ہے۔ اس کے اعضا کی خرید و فروخت میں تو بین انسانیت ہے چاہے آزاد ہو یا غلام (غلام کی فروخت کے جواز سے یہ شبہ نہ پیدا ہو کہ اس کے اعضا بھی فروخت ہو سکتے ہیں کہ جب کل یا نصف یا ثلث غلام فروخت ہو سکتا ہے تو اعضا بھی فروخت ہو سکتے ہیں کہ فقہی تصریحات کے خلاف ہیں) خواہ زندہ ہو یا مردہ۔ مردہ انسان کے اعضا کے حکم کی بابت کچھ مزید جزئیات پیش ہیں: مردار کی ہڈی توڑنا جائز نہیں کہ حدیث میں آیا: کسر عظم الميت ککسر عظم الحي۔ اذی الموسوم فی معانہ کذاذہ فی حیاتہ۔

ایک مومن مردہ کے جسم سے اس کے اعضا کو نکالنا، اس کی ایذا رسانی کے مرادف ہے جس کا حکم شدید ہے، فتاویٰ رضویہ کتاب الطہور والاباحہ جلد ۱۱، ص ۳۱ پر ہے: ایذا اے مسلم بے وجہ شرعی حرام قطعی، قال اللہ تعالیٰ: وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيًا ظَاهِرًا فَعَدَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ عَذَابًا أَلِيمًا (سورۃ الاحزاب ۳۳، الایۃ ۵۸) سید عالم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم فرماتے ہیں: من اذی مسلماً فقد اذانی و من اذانی فقد اذی اللہ، رواہ الطبرانی فی الأوسط عن انس رضی اللہ تعالیٰ عنہ بسند حسن (فتاویٰ رضویہ ص ۱۳۸، ج ۹) یہ حکم تو اس وقت ہے جب کہ میت مومن ہو اور میت کافر ہو جب بھی تکریم انسانیت کے پیش نظر اس کے اعضا جدا کرنا درست نہ ہوگا، چنانچہ دوا الخمار میں ہے: والادمی مکرم شرعاً وان کان کافراً۔ اسی میں ہے: ولذا لم یجز کسر عظام میت کافر۔ (ص ۱۱۷، ج ۴، مطلب الادمی مکرم شرعاً ولو کافراً)

ہم اوپر ذکر کرتے ہیں کہ علاج کے لیے صرف انھیں اشیاء و اعضا کا استعمال ہوگا جو پاک و طاہر ہوں، مگر انسان کا جز دوسرے کے حق میں اور دیگر زندہ حیوان کے جسم سے جدا کیا گیا عضو مردار ہے، الجامع لاحکام القرآن للقرطبی میں ہے: ثم اذا وجد المضطر ميتاً و خنزيراً و لحم ابن آدم، اكل الميتة لأنها حلال في حال والخنزير و ابن آدم لا يحل بحال ولا يأكل ابن آدم و لو مات، قاله علماءنا و به قال أحمد و داود۔ (ج ۲، ص ۲۲۹) درختار میں ہے: المتفصل من الحي كميته۔

اسی میں ہے: لنا قوله عليه السلام ما أئين من الحي فهو ميتة۔ (ص ۳۳۶، ج ۵) بہار شریعت میں ہے: ترمذی و ابوداؤد و ابوداؤد و ابوقدیس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے راوی کہتے ہیں کہ جب نبی کریم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم مدینہ میں تشریف لائے اس زمانے میں یہاں کے لوگ زندہ اونٹ کا کوہان کاٹ لیتے، اور زندہ دنبہ کی چٹکی کاٹ لیتے، حضور نے فرمایا: زندہ جانور کا جو ٹکڑا کاٹ لیا جائے وہ مردار ہے، کھانا نہ جائے۔ (ص ۱۲۳، حصہ ۱۵) بہار شریعت میں بحوالہ درختار ہے: زندہ جانور سے اگر کوئی ٹکڑا کاٹ کر جدا کر لیا گیا مثلاً دنبہ کی چٹکی کاٹ لی یا اونٹ کا کوہان کاٹ لیا یا کسی جانور کا پیٹ پھاڑ کر اس کی کھلی کال لی، یہ ٹکڑا حرام ہے۔ (ص ۱۲۷، حصہ ۱۵)

تبديل کیا جائے والا عضو: مریض انسان کا ایسا عضو کا کارہ ہو جس پر حیات موقوف نہیں مگر ضرر کے لائق کا اندیشہ ہے یا اس کی فطری زرباش و آرائش شہم ہو جائے گی تو ان صورتوں میں تصریحات بالا کی روشنی میں اس کے لیے

یہ جائز نہ ہوگا کہ دوسرے انسان کے جسم سے کوئی عضو نکالا جائے اور اس انسان کے جسم میں فٹ کر دیا جائے۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایسا عضو بنا کارہ ہوا ہے جس پر حیات انسانی منقوت ہے کہ اگر مریض کا یہ عضو نہ تہرل گیا گیا تو زندگی سے ہاتھ دھو بیٹھے گا۔ یقیناً یہ اضطراب کی حالت ہوئی اور مریض مضطرب ہوا اور ”إِلَّا مَا اضْطُرُّرْتُمُ الْبَحْ“ (سورۃ الانعام، ۶، الآية ۱۲۰) میں داخل ہو سکتا ہے، مگر وہاں کھانے پینے کی اجازت دی گئی اور فقہاء تصریح فرماتے ہیں کہ کھانے اور پینے پر دوا، علاج کا قیاس نہ کیا جائے کہ کھانے پینے میں شکر پڑی یعنی ہے اور جان کا فحش جانا بھی یقینی ہے مگر دوا کے طور پر کسی چیز کے استعمال میں یہ ضروری نہیں کہ اس کو شفا حاصل ہو ہی جائے گی، بہار شریعت میں بحوالہ رد المحتار ہے:

”کھانے پینے پر دوا اور علاج کو قیاس نہ کیا جائے یعنی حالت اضطراب میں مردار اور شراب کو کھانے پینے کا حکم ہے مگر دوا کے طور پر شراب جائز نہیں، کیوں کہ مردار کا گوشت اور شراب یقینی طور پر بھوک اور پیاس کا دفعیہ ہے اور دوا کے طور پر شراب پینے میں یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا ہے کہ مرض کا ازالہ ہی ہو جائے گا۔

پھر اس صورت میں اس صریح حدیث کی مخالفت بھی لازم آتی ہے جس میں سرکار نے فرمایا ہے: **إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ الدَّاءَ وَالدَّوَاءَ**، وجعل لكل داء دواء فندواوا، ولا تدواوا الحرام۔ (ابو داؤد ص ۵۴۱، ج ۲)

بہار شریعت میں ہے: حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے کہ حدیث میں ارشاد فرمایا: جو چیزیں حرام ہیں ان میں اللہ تعالیٰ نے شفا نہیں رکھی ہے۔ بعض کتب میں یہ مذکور ہے کہ اگر اس چیز کے متعلق یہ علم ہو کہ اسی میں شفا ہے تو اس صورت میں وہ چیز حرام نہیں، اس کا حاصل بھی یہی ہے کیوں کہ کسی چیز کی نسبت ہرگز یہ یقین نہیں کیا جاسکتا کہ اس سے مرض زائل ہی ہو جائے گا، زیادہ سے زیادہ ظن و گمان ہو سکتا ہے، نہ کہ علم و یقین، خود علم طب کے قواعد و اصول ہی غلطی ہیں۔ لہذا یقین حاصل ہونے کی کوئی صورت نہیں، یہاں ویسا یقین بھی نہیں ہو سکتا جیسا بھوکے کو حرام لقمہ کھانے سے یا پیاسے کو شراب پینے سے جان بچ جانے میں ہوتا ہے۔ در مختار، رد المحتار۔ (ص ۱۲۶، ۱۲۷، حصہ ۱۶)

ایک شبہ: یہاں یہ شبہ پیدا ہو سکتا ہے کہ جن نصوص اور جزئیات فقہ میں حرام چیزوں کو دوا استعمال کرنے میں حکم منع وارد ہوا ہے، ان میں استعمال سے مراد اس کو کھانا ہے اور حرام چیز کا کھانا چنانچہ منع ہے، لہذا اس کی ممانعت کا حکم آیا۔

جواب: یہ ہے کہ حرام چیزوں کا استعمال جس طرح دوا کھانا چنانچہ منع ہے اسی طرح اس کے دیگر استعمالات بھی ممنوع ہیں اور فقہی جزئیات بھی اسی کی تائید کرتے ہیں، بہار شریعت میں ہے:

”انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے۔ خزیر کے بال یا ہڈی یا کسی جز کو دوا استعمال کرنا حرام ہے۔ دوسرے جانوروں کی ہڈیاں و وائیں استعمال کی جاسکتی ہیں بشرطیکہ بچہ کی ہڈیاں ہوں یا خشک ہوں کہ اس میں رطوبت باقی نہ ہو۔ ہڈیاں اگر ایسی دوا میں ڈالی گئی ہوں جو کھائی جائے گی تو یہ ضروری ہے کہ ایسے جانور کی ہڈی ہو جس کا کھانا حلال ہے اور ذبح بھی کر دیا ہو، مردار کی ہڈی کھانے میں استعمال نہیں کی جاسکتی۔ (ص ۱۲۶، ۱۲۷، حصہ ۱۶)

دوسرا مسئلہ اسی بہار شریعت میں ہے: شراب سے خارجی علاج بھی ناجائز ہے، مثلاً زخم میں شراب لگائی یا کسی جانور کو زخم ہے اس پر شراب لگائی یا بچہ کے علاج میں شراب کا استعمال، ان سب میں وہ گنہگار ہوگا جس نے اس کو استعمال کر لیا۔

تو جب اس انسان سے جدا کیا گیا عضو خود اسی کے حق میں مردار کا حکم نہیں رکھتا اور طلاق و محالہ میں اور غسل جراحی میں بھی کوئی مضائقہ نہیں۔ فقہانے اس پر جو ازکاکم دیا ہے تو اس کے لیے جائز ہوگا کہ ایک عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ لگا دیا جائے۔ بہار شریعت میں ہے:

مسئلہ: طلاق کے لیے عقد کرنے یعنی عمل دینے میں حرج نہیں جب کہ عقد انکی چیز کا ہو جو حرام ہے مثلاً شراب۔
مسئلہ: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کرنا پڑتا ہے تاکہ گوشت کاٹا جاسکے یا پٹی وغیرہ کو جوڑا جاسکے، یا (لم میں) ٹانگے کاٹے جائیں، اس ضرورت سے دوا سے بے ہوش کرنا جائز ہے۔ رد المحتار۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸) عبادت و طلاق کا بیان (فتاویٰ رضویہ میں بحوالہ رد المحتار ہے بحجوز الاحتقان للمرض فلو احتضن لا یضر و لا یل لمصلحة طائفة بان یفتویٰ علی الجماع لا یجمل عندنا۔ (ص ۲۰۰، ج ۹)

الجواب ۵: درست ہوگا کہ اس سلسلہ میں حضرت فتاویٰ کی نقل ہوئی آگے کہ اس کی جگہ رکھنا اور حضرت غیب کا کتا ہوا ہاتھ جوڑ دینا اس کی تعمیر ہے اور "ما ائیر من الحی" سے بھی کوئی مضمور لازم نہ آئے گا کہ اوپر صریح ہے آپ ہم نقل کر آئے کہ "المنفصل من الحی کسبہ الا فی حق صاحبہ" اور اس میں کسی طرح کی توجین انسانیت بھی نہیں لازم آئے گی کہ بدائع الصنائع میں ہے: لا اہتالة فی استعمال جز. منہ. (ص ۱۳۲، ج ۵) هذا ما ظهر لہ ولعل اللہ یحدث بعد ذلك امر أو اللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔



از سوال: کاشی نقل احمد مصباحی، استاد جامعہ عربیہ اسلامیہ، ضیاء المعلوم، بمبئی، ہاٹھ۔

مسئلہ ۱۰۰

باسمہ تعالیٰ

اعضا کی بیخند کاری دو طرح سے ہوتی ہے: (۱) کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ جوڑ دیا جائے۔ (۲) ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے دوسرے عضو میں آپریشن کی مدد سے جوڑ دیا جائے۔
قسم اول کی بیخند کاری چھ اعضا میں ہوتی ہے، جو یہ ہیں: (۱) دل (۲) دماغ (۳) گردہ (۴) جگر (۵) پھیپھڑا (۶) آگے۔

جواب ۱: دل کسی پیوند کاری: دل کی بیخند کاری اس وقت عمل میں لائی جاتی ہے جب کسی انسان کا دل نئی طرح کا کام ہو رہا ہو اور دل ایسے آدمی کا لگا دیا جاتا ہے جو حادثہ کا شکار ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔ چنانچہ سوال نامہ میں ہے: جس آدمی کا دل نئی طرح نقل ہو جا رہا ہو اسے ہی دوسرے کا دل لگا دیا جاتا ہے۔ وہ بھی ایسے آدمی کا ایکسپٹنٹ ہو گیا ہو اور اپنی وفات کے بعد وہ اپنا دل خیرات کرنے پر راضی ہو۔
معلوم ہوا کہ جب حادثہ کا شکار کوئی آدمی مر جاتا ہے تو اس کی اجازت و موافقت سے آپریشن کے ذریعہ دل نکال کر ضرورت مند شخص کو لگا دیا جاتا ہے۔ جسے دل لگا دیا جاتا ہے وہ شخص بھی ضرورت مند اور محتاج ہے، مگر اس کے لیے ایک مسلم بہت کے عضو میں جرح پھر سے کام لیا ہوگا اور اس سے بہت کو بھی تکلیف ہوگی اور اپنے اسے بہت حرام ہے۔ چنانچہ فتاویٰ

رضوہ میں روا رکھا کر کے حوالہ سے ہے۔ لہذا العیبت بتادی بما بتادی بہ الحی والظاہر انہا تحریمۃ لانیہم نصوا علی ان الضرور فی سکتہ حادثۃ فیہا حرام فہذا اولیٰ (ص ۱۰۹ ج ۱)
 لہذا اول کی بیج نگاری کی اجازت نہیں ہو سکتی۔ کوئی بھی شخص اپنی ملک میں کوئی ایسا تصرف کر جائے جس سے اس کے پادری کو ضرر ہو تو اس شخص کو ایسے تصرف سے روکا جائے گا اور یہاں میت کی اجازت سے جی بچاڑ کیا جائے تو خود میت ہی کو ضرر پہنچے گا لہذا اور یہ اولیٰ یہاں اس کی اجازت نہ ہوگی۔ چنانچہ شامی میں ہے:

و فیہ: أراد ان ینہی فی دارہ تورا للخبز دالشا او رخی للطحن او مدقۃ للقتازین یمنع عنہ لتضرر حیرانہ ضررا فاحشا، و فیہ: لو التحذ دارہ حراما و بتادی الحیران من دخانہ منہ إلا ان یمکن دخان الحرام علی دخان الحیران اہ۔ وانظر ما لو کانت دار قديمۃ بهذا الوصف هل للحیران الحدیث ان یغیروا القدیم عما کان علیہ؟ قلت: الضرر الین یرال ولو قديمۃ کما اقرنی بہ العلامة المہنداری۔ (رد المحتار ص ۲۲۰ ج ۱)

میت اگر کافر بھی ہو تو اس کے بدن کی ہڈی توڑنا جائز نہیں پھر مسلمان کا کس طرح جائز ہوگا۔ شامی میں ہے:
 والادعی مکرم شرعا و ان کان کافرا..... والفراد تکریم صورته و خلقه و لئالہم یحتر کسر عظام میت کافر اہ۔ ملحوظا۔ (ص ۱۰۵ ج ۱)
 پھر یہ کہ دل کی بیج نگاری کا نتیجہ کوئی اطمینان بخش نہیں ہوتا۔ (۱۹۹) تک بیج نگاری کا جو نتیجہ سوال نامہ میں پیش کیا گیا ہے وہ یہ ہے:

"۸۶ فی صد آدی پر سے ایک سال تک زندہ رہے اور باقی ۱۳ فی صد آدی قتل و جوبات سے سال بھر کے اندر فوت ہو گئے۔ ۸۷ فی صد مریض ۵ سال تک زندہ رہے اور بقیہ ۸ فی صد سال کے اندر ہی فوت ہوئے۔"
 اس نتیجہ سے ظاہر ہے کہ پہلی صورت میں زندہ رہنے والے مریض کی مدت حیات ایک سال اور دوسری صورت میں پانچ سال ہے۔ یہاں بات کا واضح ثبوت ہے کہ بیج نگاری کے بعد بھی مریض اپنے مرض سے اس طرح شفا یاب نہیں ہوتا کہ وہ ایک اچھی اور صحت مند زندگی گزارنے کے قابل ہو جائے تو اس میں مکمل شفا کا یقین اور کس غالب حاصل نہیں ہوا۔ لہذا یہ علاج اپنی جگہ حرام ہی رہے گا اس لیے کہ جہاں حرام ہی سے علاج کی اجازت دی گئی ہے وہ اس شرط کے ساتھ شرط ہے کہ شفا کا یقین بھی حاصل ہو۔ روا رکھا نہیں ہے:

ان أهل الطب يشقون تلقا للميت البت للعين وهي من أفراد مسألة الانتفاع بالمحرم للتداوي كالخبر واختار في النهاية والختاية الجواز إذا علم فيه الشفاء ولم يجد دواء غیره۔ (رد المحتار ص ۱۱۳ ج ۱)
دماغ: دماغ کی بیج نگاری بھی اس وقت کی جاتی ہے جب دوسرے ضرورت مند شخص کو اپنا دماغ دینے والا آدی اس دار فانی سے کوئی کر جاتا ہے، جیسا کہ سوال نامہ میں ہے: جب آدی کا دماغ اسے داغ مفارقت دینے لگتا ہے تو اسے ایکسٹنٹ سے مرنے والے کسی آدی کا دماغ اس کی اجازت سے بعد موت لے کر لگایا جاتا ہے۔
 ظاہر ہے کہ اس مقصد کے لیے میت کے اعضا میں جی بچاڑ کرنا ہوگا جس سے میت کو تکلیف ہوگی اور یہ شرعاً جائز نہیں۔

آپریشن کے ذریعہ دماغ کی پیوندکاری کی کامیابی کی صرف امید کی جاسکتی ہے، لیکن یہ یقین کے ساتھ نہیں کہا جاسکتا کہ مریض اس علاج کے ذریعہ شفا یاب بھی ہو جائے گا بلکہ اسٹافیلائی کی ایک موبوم سی امید پر حرام شے سے علاج کی اجازت نہ نہ ہوگی کسماز عن رد المحتار چنانچہ سوال نامہ میں ہے:

”دماغ کی پیوندکاری ابھی ابتدائی مراحل میں ہے اور اس کی کامیابی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف ۵ فی صد بقید ۹۵ فی صد مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔“

مگر وہ گردہ کی پیوندکاری اس طرح ہوتی ہے کہ دینے والے کا ایک گردہ بذریعہ آپریشن نکال کر مریض کو لگا دیا جاتا ہے، آپریشن کے مرحلے سے گزرنے کی وجہ سے گردہ دینے والے کی زندگی خطرے میں پڑ جاتی ہے، اگرچہ اس قسم کی اموات بہت کم واقع ہوتی ہیں لیکن خطرہ بہر حال لگا رہتا ہے۔ چنانچہ سوال نامہ میں ہے:

”گردہ دینے والے کا دونوں گردہ ٹھیک ہونا ضروری ہے، بچا ہوا ایک گردہ انسان کو زندہ رکھنے کے لیے کافی ہوتا ہے۔ جو لوگ گردہ دیتے ہیں وہ آپریشن کے دوران بسا اوقات مر بھی جاتے ہیں، ان کے مرنے کی شرح دو ہزار میں ایک ہے۔“

اور کوئی ایسا کام کرنا جس کی وجہ سے خود اپنی جان خطرے میں پڑ جائے، جائز نہیں، اللہ عز و جل کا ارشاد ہے:

وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ. (سورة البقرة ۲۰۷، الآية ۱۹۵)

رہا گردہ لینے کا سوال، تو ظاہر ہے کہ جو گردہ آدمی سے الگ کیا گیا وہ ”ما اہین من الحي فہو میتہ“ کے تحت حرام ہے اور اس سے علاج یا لحرام اور یہاں گردہ لینے والے کو شفا کا یقین نہیں ہوتا کہ طبیب کے بتانے کے مطابق بھی مریض اپنی طبی زندگی نہیں گزار پاتا، بلکہ اس سے پہلے ہی موت واقع ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ سوال نامہ میں مذکور ہے:

”مگر وہ دماغی موت کے بعد نکال کر دوسرے کو لگایا جاتا ہے تو مریض ۳۵ سے ۴۰ فی صد تک دس سال تک جیتے ہیں اور جوڑواں بچے سے لیے گئے گردے میں یہ کامیابی ۸۰ فی صد تک ہوتی ہے۔ اور ایک سال تک کامیابی کی شرح ۹۰ فی صد ہے اور دماغی موت کے بعد ایک سال تک جینے کی شرح ۷۵ سے ۸۰ فی صد ہے۔“

ظاہر ہے کہ اس میں مریض اپنی طبی زندگی گزارنے سے پہلے ہی اس دنیا سے رخصت ہو جاتا ہے، فرق یہ کہ پیوند کاری کے بغیر موت جلد ہو جاتی ہے اور پیوند کاری کے بعد ذرا دیر سے، بلکہ اس صورت میں علاج بالحرام کی اجازت نہ ہوگی۔

پھر یہ کہ اس صورت میں ایک مریض کو گردہ لگانے کے لیے دوسرے تندرست آدمی کے عضو میں چیر پھاڑ کرنا ہوگا جس سے اس کو بہت بڑا ضرر لاحق ہوگا اور فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے ”الضرر لا يزال بالضرر“۔ پیوند کاری کے علاوہ یہاں گردے کے کچھ دوسرے علاج ہیں جو سوال نامہ میں مذکور ہیں۔ علاج کے ان طریقوں میں پیوند کاری کے بغیر بھی مریض کو راحت محسوس ہوتی ہے، اس لیے پیوند کاری کی مریض کو حاجت نہیں کہ اس کی اجازت ہو سکے۔

جھگو: جگر کی پیوندکاری صرف اس صورت میں کی جاتی ہے کہ جگر اپنا کام کرنا بند کر دے یا بہت کم کرے جیسا کہ سوال نامہ میں ہے۔

ظاہر ہے کہ اس صورت میں ایک مسلم میت کے عضو میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا جس کی شرعاً اجازت نہیں کماز،

پھر یہ کہ جگر کی پیوندکاری کے بعد بھی مریض اپنی طبعی زندگی گزارنے سے پہلے ہی مر جاتا ہے، اس لیے اس میں شفا کا یقین بھی نہیں۔ لہذا اس علاج کی اجازت نہیں۔

پہلی بات: پچھلے وعدے تعداد میں اگر چہ دو ہوتے ہیں لیکن انسانی زندگی کی بقا کے لیے ان دونوں کا بیک وقت موجود رہنا ضروری ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اس عضو کی پیوندکاری کسی کی موت کے بعد اس سے خیرات لے کر رہی ہو سکتی ہے۔ پیوندکاری کے لیے چوں کہ ایک مسلم میت کے اعضا میں چیر پھاڑ سے کام لینا ہوگا اس لیے یہ شرط نا جائز ہے، پھر یہ کہ اس میں آپریشن کے بعد کچھ مریض جان بحق بھی ہو جاتے ہیں اس لیے اس علاج میں شفا کا یقین بھی نہیں۔

آئندہ: آنکھ کی پیوندکاری میں چوں کہ کسی کی رضا سے اس کی وفات کے بعد آنکھ نکال کر دوسرے کے حلقہ چشم میں رکھ دی جاتی ہے اور اس کے لیے ایک مسلم میت کے عضو میں چیر پھاڑ لازمی ہے، لہذا یہی شرط نا جائز ہے۔

الجواب [۲]: اس مقصد کے تحت ایک صحت مند انسان کے اعضا میں چیر پھاڑ کرنا، پھر اس کے عضو سالم کو جدا کر کے دوسرے شخص میں جوڑ دینا اس لیے نا جائز و حرام ہے کہ اس عمل سے ایک صحت مند انسان کو جو تکلیف اور ضرر لاحق ہوگا وہ مریض کی تکلیف و ضرر سے کہیں زائد ہے اور فقہ کا مسلمہ ضابطہ ہے۔ "الضرر لا یزال بالضرر"۔

الجواب [۳]: اس غرض کے لیے کسی انسان کا اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کنوا کر دوسرے کو ہبہ کرنا یا خیرات کرنا درحقیقت اپنی زندگی کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ دوسرے کی جان بچانے کے لیے اپنے آپ کو ہلاکت میں ڈالنا جائز نہیں، خصوصاً جب کہ مریض کی شفایابی کا یقین حاصل نہ ہو، رب عز وجل کا ارشاد ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ۔

یوں ہی ایسے عضو کو فروخت کرنا بھی جائز نہیں۔ ایک تو وہی وجہ جو اوپر گزری۔ دوسری یہ کہ جب یہ عضو کاٹ کر الگ کر لیا جائے تو "مما بین من الحي فہو مینہ" کے تحت اس کی بیع باطل و حرام ہوگی، اسی طرح اپنے فوت شدہ کسی عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اسی کی اجازت سابقہ سے کنوا کر ہبہ کرنا یا بیع کرنا یا خیرات کے طور پر دینا نا جائز و حرام ہے کہ ایک مسلم میت کے اعضا میں چیر پھاڑ کر کے اسے ازیت و تکلیف دینا ہے۔ جب یہ اعضا الگ کر لیے جائیں تو چوں کہ وہ میتہ کے حکم میں ہیں۔ اس لیے اس سے علاج، علاج بالحرام ہوگا اور ہم اوپر ثابت کرائے کہ جن حالات میں ایک ضرورت مند انسان کے بدن کے کسی حصہ میں دوسرے صحت مند انسان کے کسی عضو کو پیوندکاری کے ذریعہ جوڑ دیا جاتا ہے ان میں شفا کا یقین حاصل نہیں ہوتا، اس لیے ضرورت مند شخص کو وہ علاج کے لیے ان اعضا کا خریدنا یا مفت قبول کرنا جائز نہیں۔

الجواب [۴]: ایک انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن میں کسی اور جگہ کاٹ کر جوڑنا، یہ پیوندکاری کی دوسری قسم ہے۔ اور یہ پیوندکاری کل سات اعضا میں ہوتی ہے۔

ہاتھ، پیروں: ہاتھ پاؤں کی انگلیاں کٹ جائیں تو آپریشن کے ذریعہ دوبارہ جوڑ دینا جائز ہے کہ اس میں کسی کو کوئی ضرر بھی نہیں اور شفا کا یقین بھی رہتا ہے۔

ہڈی: ہڈی کی پیوندکاری اگر ضروری ہو اور ایک طرف سے ہڈی نکال کر دوسری طرف لگا دینے میں کوئی تکلیف نہ ہو تو یہ پیوندکاری ضرور نا جائز ہے۔

شرو کی بیوند کاری: نزوی سہائی کے بغیر کسی عضو میں حرکت نہیں ہو سکتی مگر نزوی کی طرح ٹوٹ جاتے مثلاً چوٹ لگ گئی یا ایک بٹھ ہو گیا تو پھر تو وہ بھی حالت پیدا ہو جاتی ہے۔ اس کے علاج کے لیے جسم کے کسی حصہ سے ایسے نزوی کاٹ لیے جاتے ہیں جو بہت ضروری نہیں ہوتے اور اسے چوٹ کی جگہ جوڑ دیا جاتا ہے۔ نزوی کی بیوند کاری ہائز ہے کہ اس میں کوئی ضرر نہیں اور شفا کا یقین بھی ہوتا ہے۔

رگ خون کی بیوند کاری: جب دل کے اندر رگوں سہائی کرنے والی نہیں رہے ہو جاتی ہیں تو دل کا دورہ پڑتا ہے۔ اگر مرض اتنا شدید ہو کہ وہاں کئی کارگرت ہوں تو یہ بند نہیں نکال کر ان کی جگہ پر کی رگ سونگھیں دین جیڑ دی جاتی ہے۔ اس بیوند کاری کے لیے جوں کو دل کا آپریشن کرنا ہوگا جس میں مریض کو سخت ضرر لاحق ہونے کا اندیشہ ہے، اس لیے مریض کی اہانت سے اس طرح کی بیوند کاری کی جا سکتی ہے بشرطے کہ شفا کا یقین بھی ہو۔

سخت فم، عضلہ، پتھار، جلد، کھال کی بیوند کاری: اگر ان اعضا کی بیوند کاری ضروری ہو تو اس شرط کے ساتھ جائز ہے کہ مریض کو کوئی ضرر نہ ہو بچے اور شفا کا یقین ہو۔

الجواب (۵): اپنے بدن کا کتا ہو کوئی عضو ای جگہ جوڑ دیا جائز ہے۔ "ما ائین من العسی فہو مینہ" کی وجہ سے یہاں کوئی مضموم اس لیے لازم نہ آئے گا کہ بیوند کاری کے بعد وہ عضو الگ نہیں مٹا جائے گا، بلکہ پہلے کی طرح بدن کا ایک جزء مٹا جائے گا۔ کما لا یغنی، واللہ تعالیٰ اعلم۔



مسئلہ - ۱۱

از مفتی مابدین مصباحی، استاذ ادرہ فقیہ اعلوم، جمشید پور

اعضا کی بیوند کاری بھی ذیل کی تفصیل کے ساتھ ہونا چاہتی ہے۔ کیوں کہ اگر چہ لازمت سے نصوص یا اصل مذہب یہاں جائز و حرام ہے اور ناجائز ہونے کی کلی تعلیم پائی جاتی ہے مگر یہاں تہمیل و تکام کے اسباب مت میں سے چار اسباب عمومی پائے جاتے ہیں۔ (۱) ضرورت (۲) دفع مخرج (۳) حرف عام (۴) تعامل۔ اس لیے ضرور جائز ہونا چاہیے اس کی تفصیل یہ ہے:

دفع مریض کا دل اگر ٹھیک ہو چکا ہے تو اس دوسرے شخص کا دل لگایا جا سکتا ہے جو مر چکا ہو اس میں سبب ضرورت کا وجود اس طرح ہے کہ ایسے آدمی کو اگر کسی کا دل نہ لگایا جائے تو اس کی موت ہو جائے گی جب کہ جان بچانا عند الشرع مطلوب ہے۔ اور دفع مخرج بھی ہے کہ ایک کا دل دوسرے کے جسم میں لگانا موم ہونی کی حد کو کاٹی چکا ہے۔ اس کو ناجائز کرنے کا مطلب استھمہ پر کولاج میں اٹا ہوا کا اور مخرج بلا عہدہ دفع ہے۔ اس کا دل اگر چہ یہ ہے کہ دل میں ایک ششیں لگا دی جاتی ہے مگر اس کی قیمت اتنی ہے کہ ہر شخص برداشت نہ کر سکے گا۔ اس شخص پر تعامل اس حرف عام بھی ہو چکا ہے۔ اسی طرح گردہ، جگر، ہیکھرو، ہڈی، رتہ اور رگ خون کی بیوند کاری میں جو اجاز کے یہ چاروں اسباب پائے جاتے ہیں۔

لیکن وراثت کی بیوند کاری میں یہ تعلیم نہیں پائی جاتی ہے کہ اس کی بیوند کاری بھی ابتدائی مرحلے میں ہے اور اس کی کھوپڑی کی شرح بھی بہت کم ہے یعنی صرف چالیس فی صد بقیرہ ۵ فی صد مریض موت کے گھاٹ اتر جاتے ہیں۔ تو جب کسی کا وراثت مریض کے سر میں لگائے سے اس کی موت کا کھن غالب بھی نہیں بلکہ اکثر موت ہی کا معاملہ ہے تو صرف عمر و صحت کے سبب ان

مطلوبات کو نہ اختیار کیا جائے گا۔ جو یہاں لازم آتی ہیں، حدیث شریف میں ہے: "سَمِعْتُ بَنَادِيَّ بِنَا بَنَادِيَّ بِهَ الْحَيِّ".

اس لیے ضرورت اور حرج کا وجود یہاں نہیں، اس سلسلے میں عرف و تعامل بھی نہیں کہ اس کے سبب جو ازکی راہ نکالی جائے۔ یہی معاملہ گنہ کا بھی ہے۔ ہاتھ اور بی کی بیعت نکاری میں اگرچہ ضرورت نہیں مگر دفع حرج اور تعامل ہے اس لیے جائز ہوتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ - ۱۲

از: مولانا محمد سلیمان مصباحی، جامعہ عربیہ، سلطان پور

امضا کی بیعت نکاری کے سلسلے میں کوئی ایسا جزئیہ نہیں مل سکا جس سے صراحتاً جو ازکی راہ نکل سکے۔ کچھ جزئیات ایسے ملے ہیں جن سے اشارہ پتہ چلتا ہے کہ انسان کا عضو ہذر میعاً پر نشان کٹوا کر اسی انسان کے جسم میں جوڑنا جائز ہونا چاہیے اور دوسرے انسان کا عضو ہاتھ نہ لگوانا۔ قادی کا شکاری میں ہے:

قال أبو يوسف: لا بأس بأن يعيد سن نفسه وأن يشعها، وإن كان سن غيره بكرة، ذلك، كذا في السراج الوهاج. (ص ۱۰۲، ج ۱)

اسی میں ہے: إذا احترقت السفينة لو غلب على ظنهم أنهم لو القوا أنفسهم في البحر خلصوا بالسباحة يجب عليهم ذلك، ولو كانوا بحال لو القوا أنفسهم فيه غرقوا، ولو لم يلقوا احترقوا فمهم بالخيار بين الإقامة والإلقاء. (ص ۱۱۵، ج ۱)

اسی میں ہے: مضطر لم يجد ميتة وخاف الهلاك، فقال له رجل: قطع يدي وتكلمها، أو قال قطع يدي قطعاً، لا يسعه أن يفعل ذلك، ولا يصح أمره به كما لا يسع للمضطر أن يقطع قطعة من نفسه فبأكل. (ص ۱۰۳، ج ۱)

اسی میں ہے: الانتفاع بأجزاء الأدمي لم يجر، قيل: للنجاسة، وقيل: للكرامة وهو الصحيح. كذا في جواهر الاعتلاطی. (ص ۳۵۱، ج ۵) واللہ تعالیٰ اعلم



مقالہ - ۱۳

از: مولانا اختر کمال قادری مصباحی، استاد جامعہ اشرفیہ بہارک پور، اعظم گڑھ

اللہ تعالیٰ نے اولاد آدم کو اپنی تمام مخلوقات میں سب سے اہم اور اشرف بنایا اور اس کو سب پر فضیلت بخشی، اور شاد باری تعالیٰ ہے: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَخَلَقْنَاهُمْ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ وَزَوَّجْنَاهُمْ مِنْ غُفُلٍ وَأَنزَلْنَا لَهُمُ الْغُلُقُوتَ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا". (سورہ فالاسراء - ۱۷، الآية - ۷۰)

اللہ تعالیٰ نے انسان کے سر پر تاج کرامت رکھا ہے جس سے اسے محترم و مکرم جانتا ضروری ہے اور اس کی اہانت و تذلیل ناجائز و حرام ہوگی۔ ہر ایہ میں ہے: لا يجوز بيع شعور الإنسان ولا الانتفاع به لأن الأدمي مكرمه لا

میتل ملا جوڑ ان ہکون شیء من اجزائہ مہماء مثلاً (ج ۳، ص ۵۵۰ کتاب السیوح)
 اعضا کی بیحد کاری کے لیے انسانی عضو کی تحصیل ذریعہ فروخت یا عطیہ وغیرہ کے ذریعہ ہوتی اور یہ گزر چکا کہ انسان
 کے کسی جڑی کی بیحد کاری کے لیے اس کی کراست کے خلاف ہے اس طرح اگر خود اپنے کسی عضو کا بطور راج عطیہ کرے بھی
 جائز نہیں کیوں کہ انسان اپنی ذات یا اپنے کسی عضو کا مالک نہیں بلکہ سراسر مالک خداوندی ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے ان
 الشیء والنفس والعلواء کلّ لولیک نکلّ لولیک نکلّ (سورۃ الاسراء - ۱۷ - الایہ ۳۶)
 جان دی دوی ہوئی اسی کی ہے۔

جب انسان سراسر امانت ہے تو اس کی حفاظت پورے طور پر ضروری ہے اور بطور کسی ذاتی ضرورت اور راحت رسائی
 کے انسانی اعضا میں جی پھاڑ کر جائز نہیں ہے۔ تحقیق میں ہے: الأصل ان یصل الی الامم الی حیوان لا یجوز غیرھا
 الا لمصلح تعود علیہ (ص ۱۶۵ ج ۷، مسائل شفی من کتاب الحنفی)
 پھر اس حکم میں انسان غواہ زندہ ہو یا مردہ دونوں یکساں حکم رکھتے ہیں۔ شرح البیہر النکیر میں ہے والادعی محترم
 بعد موتہ علی ما کان علیہ فی حیاتیہ فکما لا یجوز التداوی بشیء من الادعی الحی انکر نالہ فکذلک
 لا یجوز التداوی بعظم المیتہ (ص ۱۹۰ ج ۶)

لہذا جس طرح زندہ انسان کے کسی عضو سے بیحد کاری کی کوئی راہ نہیں اسی طرح مردہ انسان غواہ کا طریقی کیوں نہ ہو
 اس کے عضو سے تداوی جائز نہیں اور اس کے کسی عضو کو تکلیف پہنچانا شرط جائز نہیں اس لیے ہر وہ کام جو میت کے لیے باعث
 ایذا ہو اس سے منع کیا گیا ہے۔ تو بھلا موت کے بعد اس کے کسی عضو کو بجا اجازت یا اجازت کا ترکہ کر، جی پھاڑ کر اسے سخت ایذا
 دینا کیوں کر جائز ہو سکتا ہے۔ اب رہی بات یہ کہ اس اصل حکم میں کسی ضرورت کے سبب تغیر کی جائے تو اس کی کوئی وجہ نہیں
 کیوں کہ یہ ضرورت اور ضرورت شرعی نہیں جو حکم کے لیے تغیر بن سکے کیوں کہ یہ بیحد کاری اصل قلیل لوگوں کو ممکن۔ بلکہ اس کے
 نقصانات عقلی اور عقلی لدونوں کے لیے بیش از بیش۔

بیحد کاری کی دوسری قسم کہ ایک انسان کا عضو اسی کے بدن میں جڑا کیا ہے تو اس سلسلے میں درمیان کا ایک جزئیہ
 قریب خدمت ہے۔ وفي الاشیاء المتصل من الحي کعبۃ الا فی حق صاحبہ (ص ۱۲۰ ج ۶)
 کیوں کہ صاحب عضو کے لیے اس کے کسی عضو سے بیحد کاری اسی وقت تک ممکن ہے جب تک اس میں حیات باقی
 ہو لہذا اچانک حیات تک اس سے بیحد کاری مفید اور درست ہے اور وہ اس کے حق میں زندہ اور پاک ہے۔ اور بطور کسی محصور
 شری، پاک جی سے اعضا کی بیحد کاری بجا ہے۔ ہاں اجسم انسانی سے اس کے کسی عضو کو کاٹ کر الگ کرنا
 بطور اسی کی اجازت کے جائز نہیں غواہ یہ اجازت چھینا ہو یا سکنا۔

خلاصہ جوابات (۱) جائز ہے۔ (۲) جائز ہے۔ (۳) جائز ہے۔ (۴) اجازت جائز ہے۔
 (۵) جائز ہے کوئی محصور نہیں۔

مسئلہ - ۱۲

از اصولا لا عام حسین مصباحی، استاد جامعہ اشرفیہ مبارک پور، اعظم گڑھ

بسم الله الرحمن الرحيم

الجواب (۱) ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز نہیں، خواہ زندہ انسان کا عضو ہو یا مردہ انسان کا عضو ہو۔ دونوں ناجائز و حرام ہیں، الاستسناع بالحرām حرام (محدثہ) الاستسناع بغیر ضرورت حرام علی الصبیح (درعقار)

مردہ انسان کے کسی بھی عضو کو الگ کر کے اس سے فائدہ حاصل کرنے میں انسان کی توجیہ و تذلیل ہے۔ والادمی محترم بعد موتہ علی ما کان علیہ فی حیالہ فکما لا یجوز التداوی بشیء من الادمی الحی اکر اقلالہ فکفکلت لا یجوز التداوی بعظم المینہ۔

الجواب (۲) صحت مند انسان ہو یا مریض، کسی بھی انسان کے اعضا کو با ضرورت شری اس کے جسم سے الگ کرنا امانت الہیہ میں خیانت ہے اس لیے جائز نہیں۔

الجواب (۳) کسی بھی انسان کو شریعہ میں حق نہیں کہ اپنے کسی عضو کو کاٹ کر کسی کو بیہ کرے یا خیرات کر دے یا بیچے کیوں کہ انسان اپنے جسم کا مالک نہیں بلکہ چار جسم اس کی امانت میں ہے۔ قادی عاصیہ میں ہے۔ مضطر لم یجد مینہ و حلف الہلاک، فقال له رجل: القطع یدي و ثقلها، أو قال: القطع مني قطعة و ثقلها، لا يسعه أن يفعل ذلك، ولا يصح أمره به كما لا يصح للمضطر أن يقطع قطعة من نفسه فيأكل (ص ۱۰۳، ج ۱)

والاستسناع بأجزاء الادمی لم یجوز۔ (ایضاً ص ۱۰۶، ج ۱)

الجواب (۴) اگر اس کی صحت کے لیے یہ مفید ہو کہ اس کا ایک عضو کاٹ کر کسی کے دوسرے عضو میں لگایا جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں اور یہ کتا ہوا عضو اس کے حق میں نہ مردار کا حکم رکھتا ہے اور نہ ہی اس میں انسان کی توجیہ و تذلیل ہے۔ درعقار میں ہے المتفصل من الحی کمینہ الا فی حق صاحبہ۔

الجواب (۵) یہاں کوئی تصور لازم نہ آئے گا کہ انسان کا کتا ہوا عضو خود اس کے حق میں مردار کا حکم نہیں رکھتا ہے جیسا کہ اوپر کی مہارت سے معلوم ہوا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

اور اگر ایسی صورت ہے کہ کسی انسان کا کوئی عضو قتل ہو گیا یا غراب ہو گیا کہ اس کی وجہ سے اس کی جان کو خطرہ چھنی ہے تو اس کے لیے کسی مردہ انسان کے عضو یا خون کو جب کہ اس سے فائدہ قطعی و یقینی ہو اس کے حق میں جواز کا حکم ہونا چاہیے اس لیے کہ زندہ کی عظمت میت سے زیادہ ہے جیسا کہ اس کی جانب بعض حنفیہ اور شوافع کے ہیں، یقینی میں ہے۔

قال الشافعی و بعض الحنفیہ: یباح لأن حرمة الحی اعظم۔ (ص ۳۳۹)

اسی طرح مثلاً کسی انسان کا اچانک ایک کینسر آت ہو گیا یا بارت قتل ہو گیا اور فوری طور پر اس کا خون اور عضو کچھ لگال کر دینک میں رکھ لیا، پھر بوقت ضرورت، انسانی دھردلی میں بلا کسی محض کے استعمال کیا جائے تو اس میں بھی شریعہ کوئی حرج نہیں ہونا چاہیے۔

شبہات: حرمت کی برتری کو دیکھتے ہوئے اگر مردہ کے خون و اعصاب کے استعمال کی اجازت دی جائے تو شری اعتبار سے متعدد شبہات پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) مردہ ہو یا زندہ سب کا خون حرام و نجس میں ہے، جس کا استعمال مردہ و مومن کے لیے قطعاً جائز نہیں۔

(۲) آدمی مردہ ہو یا زندہ، جب اس کے کسی عضو کو جسم سے الگ کیا جائے تو وہ شرطاً ناپاک و نجس ہوتا ہے جس کا استعمال ناجائز و گناہ ہے۔

(۳) انسان اپنے تمام اعصاب کے ساتھ محرم و مکرم ہے خواہ زندہ ہو یا مردہ، اس کے کسی بھی جز سے الطحاح اس کی توہین ہے اس لیے اس سے الطحاح جائز نہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: الاستناع بأجزاء الانسان لم یجوز۔

ازالۃ شبہات: (۱) کچھ خوں حرام قطعاً و ناپاک ہے، اس کا ایک ایک پوند ناپاک، اس کا استعمال حرام، لیکن فقیہ صراحۃً سے یہ واضح ہے کہ حالت انقطاع میں خواہ انقطاع رجوع و عطف ہو، خواہ انقطاع ارتدادی، دونوں صورتوں میں استعمال حرام کی اجازت ہے۔ انقطاع رجوع و عطف کے لیے تو بہت سارے جزئیات کتب فقہ میں دست پاب ہیں طوائف سے بچنے کے لیے یہاں صرف انقطاع ارتدادی کا جزئیہ تحریر ہے، خاصۃً الفتاویٰ میں ہے کہ وصالی پر ازادہ طحاح خون اور طحاح سے قرآنی آیات لکھ سکتے ہیں:

والذی رعب فلا یزاد فیہ فإذا أن یکتب یندم علی حیثہ شیئا من القرآن قال أبو بکر: یجوز۔ و قبل له: لو کتب له بالیوم۔ قال: لو کان به شغل لا یأس به، قبل لو کتب علی حلقه منبذہ قال: إن کان منہ شغل جازا۔ (مس ۳۶۱، ج ۲)

(۲) حالت انقطاع میں نجس، احمق اور حرام کی حرمت منقطعہ کے حق میں زائل ہو جاتی ہے، خاص طحاح و معالجہ کے انقطاعی حالات ہی کے لیے ثنائی میں جزئیہ موجود ہے۔ فرماتے ہیں: إن الاستشفاء بالحرام حرام غیر مجری علی إطلاقہ، و أن الاستشفاء بالحرام إنما لا یجوز إذا لم یعلم أن فیہ شغل، و أما إذا علم و لیس له دواء غیرہ یجوز۔ (مس ۲۸۸، ج ۵) واللہ تعالیٰ اعلم۔



مقالہ ۱۵

از: مولانا محمد ارشاد رضوی مصباحی باستان جامعا شریف مبارک پور اعظم گڑھ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله و الصلوة علی رسولہ الکریم

انسان مخلوقات میں سب سے افضل و اکرم ہے۔ قرآن حکیم کی بہت سی آیات کریمہ اس مطہم کی وضاحت کرتی ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَلَقَدْ کَلَّمْنَا بَنی آدَمَ وَ خَلَقْنَاهُمْ مِن طِیْنٍ وَ النَّخْلِ وَ زَلَّلْنَاهُمْ بَیْنَ الْعُتْبَیْنِ وَ قُلْنَا لَهُمْ عَلٰی الْاَرْضِ سَلٰمًا (سورۃ الاسراء ۱-۱۳) و الا یہ (۷۰)

احادیث طیبہ نے بھی انسان کی زندگی اور موت و جلون حالات میں اس کی تحریم کا اشارہ دیا ہے۔ حدیث شریف

میں ہے کسر عظم المیت ککسره حیًا، (مشکاۃ، کتاب الجنائز)

اس حدیث کے تحت مرقاۃ میں ہے: یعنی فی حق الإنس کما فی رواية. قال الطیسی: إشارة إلى أنه لا یهان میناً کما لا یهان حیًا، (ص ۷۹، ج ۱)

دوسری جگہ ارشاد ہے: اذی المؤمن فی موته کأذیہ فی حیاته

اسی شان مگریم کی بنا پر عام حالات میں اس کے اجزائے القحاح، اس کی لقی و شر، اس کے اعضا کی تعمیر و انساؤ، ہمارے جسم کے کثیر جزئیات قیمتی اجزاء میں دیکھے جاتے ہیں۔ درحقیقت میں ہے: والادمی مکرم شرعاً ولا یجوز الانتفاع به.

اس کے تحت ثانی میں ہے: والادمی مکرم شرعاً وإن کان کافرًا فإیراد العقد علیہ و ابتلاہ به و إلحاقہ بالجمادات إذلالاً له. (ص ۱۰۵، ج ۱)

چاہے میں ہے: لا یجوز بیع شعور الإنسان... والانتفاع به لأن الادمی مکرم، لا یمنزل فلا یجوز أن یتکون شیء من أجزائه مہناً، مثلاً. وقد قال علیہ السلام: لعن اللہ الواسلہ والمستوصلہ. (ص ۳۹، ج ۳)

انسانی اجزاء میں تصرف اور اس سے انتفاع: لیکن اس شان مکریم کے باوجود بعض ایسی صورتوں میں جہاں خود اسی انسان مکرم کا اس مکریم سے بڑا مفاد و بہت ہو شریعت مطہرہ نے انسانی اجزائے القحاح اور تصرف کے حوالہ کا حکم فرمایا ہے جو درحقیقت اب بھی اسی کے وجود کی عظمتوں کی پاس داری ہے۔ اس کے چند نمونے یہ ہیں:

(۱) حاملہ و عورت کا انتقال ہو گیا اور اس کے پیٹ میں بچہ کی زندگی کے آثار محسوس ہوتے ہیں۔ ایسی حالت میں ایک مصوم جان کو بچانے کی خاطر متوفیہ ماں کے پیٹ کو چاک کرنے کی اجازت دی گئی، اس لیے کہ ایک انسان کی زندگی احرار انسانیت سے بڑھ کر ہے۔ جائز الصانع میں ہے:

حامل مائت فاضطرب فی بطنها ولد، فإن کان فی اکثر أری أنه حی یشق بطنها لأما ابتلیا بطنین فختار أھونھما و شق بطن الأم المیتة أعون من إعتاک الولد الحی. (ص ۱۳۰، ج ۵)

علامہ سرقدی نے اس کی علت ان اشکوں میں بیان فرمائی: لأن فیہ إحياء الادمی فترك تعظیم الادمی أعون من مباشرة سب الموت. (لحفة الفقہاء ص ۳۴۳، ج ۳)

المحرار ائقی کے الفاظ یہ ہیں: لأن ذلک نسب فی إحياء نفس محترمة بترك تعظیم المیت.

(ص ۲۰۵، ج ۸)

(۲) انسان کے تمام اعضا محترم ہیں لیکن اگر کسی عضو میں مہلک بیماری پیدا ہوگئی تو اسے جسم سے جدا کر دینے کی اجازت ہوگی تاکہ وہ انسان ہلاکت سے بچ جائے، علم جراثیم کے سارے مسائل اسی زمیں میں آتے ہیں، چند جزئیات یہ ہیں:

ولا بأس بقطع العضو إن وقعت فیہ الأكلة لئلا تسری کذا فی السراجیة لا بأس بقطع الید من الأكلة و شق البطن لئلا فیہ الملتقط. (فتاویٰ عالمگیری ص ۱۵۰، ج ۱)

کچھ جزئیات سے یہ بھی اندازہ ہوتا ہے کہ اگر اس انفصال عضو کے بعد وہ ہلاک نہ ہو، اس کا کوئی نقصان نہ ہو اور

صحت کی امید ہو تو بلا ضرورت شرعیہ منفعت کے لیے، بلکہ زینت کے لیے بھی کچھ تصرفات جائز ہیں۔ فتاویٰ عالمگیری میں ہے: **إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعاً أو الذلة أو شيئاً آخر قال نصبر رحمہ اللہ تعالیٰ: إن كان الغالب علی من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك.** (ص ۱۵۰، ج ۴) ان دونوں چیزیات سے یہ بات واضح ہو گئی کہ خود انسان کی ذاتی منفعت کے لیے بھی اس کے وجود میں تصرف روا ہے۔ اور دوسرے کی ضرورت شرعی کی رعایت کرتے ہوئے بھی انسان کے وجود میں تصرف کی نظیر شرعی موجود ہے۔

(۴) اس انتفاع کی بھی نظیر ملاحظہ فرمائیے: اضطراب کی حالت میں اگر مردہ انسان کے علاوہ اسے کچھ نہ ملے تو مضطر کیا کرے؟ اس سلسلے میں مختلف صورتوں میں مختلف مذاہب کے ائمہ کے مختلف اقوال ہیں۔ مشہور مالکی فقیہ حضرت ابو محمد عبداللہ بن احمد بن محمد بن قدامہ مقدسی متوفی ۶۴۰ھ اس کی تفصیل ان لفظوں میں پیش کرتے ہیں:

وإن لم يجد إلا آدمياً محققون الدم لم يبيع له قتله إجماعاً ولا إتلاف عضو منه مسلماً كان أو كافراً لأنه مثله فلا يجوز أن يبقى نفسه بهاتلافه وهذا لا خلاف فيه. وإن كان مباح الدم كالحربي والمرتد فذكر القاضي أن قتله وأكله لأن قتله مباح وهكذا قال أصحاب الشافعي لأنه لا حرمة له فهو بمنزلة السباع، وإن وجد ميتاً أبيع أكله لأن أكله مباح بعد قتله فكذلك بعد موته.

وإن وجد معصوماً ميتاً لم يبيع أكله في قول أصحابنا وقال الشافعي وبعض الحنفية: يباح وهو أولى لأن حرمة الحي أعظم..... واختار أبو الخطاب أن له أكله. اه ملخصاً. (المعني لابن قدامة، ص ۶۰۱، ۶۰۲، ج ۸)

حضرت امام قرطبی بھی سیدنا امام شافعی رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے اس کے جواز کا قول نقل کرتے ہیں: ثم إذا وجد المضطر ميتاً وخنزيراً ولحم ابن آدم، أكل الميتة لأنها حلال في حال والخنزير وابن آدم لا يحل به حال ولا يأكل ابن آدم ولو مات، قاله علماؤنا وبه قال أحمد و داوود..... وقال الشافعي: يأكل لحم ابن آدم. (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ص ۲۲۹، ج ۲)

مشہور مالکی فقیہ ابن عربی نے بھی اس باب میں حضرت امام شافعی ہی کی پیروی کی ہے۔ آپ کا قول نقل فرماتے ہیں حضرت امام قرطبی ارقام فرماتے ہیں: (الصحيح عندي أن لا يأكل الأدمي إلا إذا تحقق أن ذلك ينجي به ويحبيه) (الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ص ۲۲۹، ج ۲)

ان تصریحات سے معلوم ہوا کہ بعض صورتوں میں بعض مقتدرانہ اسلام کی آرا یہ ہیں کہ مضطر کے لیے انسان کے جز سے اکل و انتفاع بوقت ضرورت جائز ہے۔

کیا جراحہ کا عمل مثله ہے؟ اب یہاں یہ بھی دیکھتے چلیں کہ انسان کے فائدے کے لیے اس کے جسم میں چیر پھاڑ یا تبدیلی کا شمار کیا مثله محرم میں ہوگا؟ ظاہر ہے اس کا جواب ہر خادم فقہی ہی میں دے گا کیوں کہ مثلاً اس فقیر کو کہتے ہیں جس سے افساد خلق اللہ لازم آئے، اسی لیے سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے مثلاً کا ترجمہ صورت بگاڑنے سے فرمایا ہے اور اسی بنا پر حصے بہائم، مقتد، طلق عاید وغیرہ کا صحیفہ مثلاً میں شمار نہیں ہوتا کہ اس میں افساد خلق اللہ نہیں، اصلاح

طلق اللہ سے حالاً کہ یہ بھی بدن انسانی وغیرہ کے اندر تصرف و تغیر ہے۔

فتح الباری میں مثلثی تعریف کی گئی ہے نہی قطع اطراف الحيوان أو بعضها وهو حي۔

اور مثلثی کی ممانعت کی احادیث نقل فرماتے کے بعد تحریر فرمایا: وفي هذه الأحاديث تحريم تغليب الحيوان

للادمي وغيره۔ (ص ۶۴۵، ج ۹)

ظاہر ہے تعذیب ممنوع وہی ہوگی جو منفعت مباحہ سے خالی ہوگی اور جب جراحت و تداوی میں انسانی وجود کی

اصلاح اور فائدہ سے تو ظاہر ہے یہ تصرف مثلاً عمر میں نہیں ہوگا، اگرچہ لغوی اعتبار سے مثلاً کا مفہوم یہاں صادق آتا ہے۔

فتاویٰ عالمگیری میں خصائے فرس کے سلسلے میں حکم بیان کرنے کے بعد مذکور ہے: أما في غيره من البهائم فلا

باس به إذا كان فيه منفعة. وإذا لم يكن فيه منفعة أو دفع ضرر فهو حرام كذا في الخيرة۔ (ص ۳۵۷،

ج ۵، کتاب الکراہیہ)

صاحب تفسیر روح البیان زیر آیت کریمہ: فَلْيَغْيِرْ خَلْقَ اللَّهِ تحریر فرماتے ہیں: و عموم اللفظ يمنع الخصاء

مطلقاً لكن الفقهاء خصوا في خصاء البهائم لمكان الحاجة ومنعوه في بني آدم۔ (ص ۲۸۸، ج ۲)

ان تفصیلات سے انسان کے جسم میں اس کے فائدہ کے لیے زندگی کی حالت میں تبدیلی اور تغیر کا جواز ثابت ہے۔

کیا میت کے جسم میں بھی تصرف کی اجازت ہے؟ لیکن موت کے بعد کسی انسان

کے جسم میں تصرف اور تبدیلی صحیح ہے یا نہیں؟ اس کے بارے میں متعدد شرعی اور فقہی اصولوں گزرے کہ صلاحت کے جسم میں

تصرف روا نہیں۔ ہاں اگر ضرورت ملجہ شرعیہ تحقق ہو تو بقدر ضرورت تصرف ہو سکتا ہے، جیسے زندہ بچے کی زندگی کے لیے مردہ

ماں کے پیٹ کا چاک کرنا، مضطر کے لیے بقدر ضرورت مردہ انسان کے جسم سے کھالینا۔

واہب کی رضا کی حیثیت: وہ نام ہے إصال الشيء للغير بما ينفعه سواء كانت مالا أو

غير مال۔ (یعنی شرح ہدایہ ص ۵۸۵، ج ۳)

اس کا بنیادی رکن ہے تملیک خواہ حقیقی ہو یا حکمی اور ہر تملیک میں معطی کی رضا لازم ہے: إِلَّا أَنْ تَكُونَ بِتَجَارَةٍ عَنْ

تَرَاضٍ مِنْكُمْ (سورۃ النساء - ۴، آیت - ۲۹) کا مفاد یہی ہے اس لیے جس چیز کا وہب مشروع ہو اس میں واہب کی

رضا مندی ضروری ہے۔ اس کے بغیر بہت صحیح نہ ہوگا کما هو ظاهر في مسائل الهبة والبيع۔

اب ان اباحت کے بعد اصل موضوع پر آتے ہیں۔

طب جدید میں اعضا کی پیوندکاری: سوال نامہ کی تفصیلات کے مطابق انسانی اعضا کی پیوند

کاری کی طب جدید میں دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے عضو میں آپریشن کے ذریعہ

جوڑ دیا جائے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک انسان کے عضو کو خواہی کے جسم میں دوسری جگہ پیوست کر دیا جائے۔ اب دونوں

صورتوں اور ان کے حکم کی تفصیل بالترتیب پیش کی جا رہی ہے۔

پیوند کاری کی پہلی صورت: پہلی صورت میں جن اعضا کو دوسرے انسان کے جسم میں منتقل کیا جاتا

ہے حسب ذیل ہیں: (۱) دل (۲) دماغ (۳) گردہ (۴) جگر (۵) پیچہ (۶) آٹکھ (۷) چین کر یا تہ۔

ان اعضا میں گردہ اور جین کر پازئی ایسے اعضا ہیں جو کسی زندہ انسان سے لیے جاسکتے ہیں، ورنہ باقی سارے اعضا موت کے بعد ہی کسی دوسرے زندہ انسان کے جسم میں منتقل کیے جاتے ہیں۔ سوال نامہ کی اس سطح میں وضاحت یہ ہے جو لوگ اپنے یہ اعضا دوسروں کو دینے کے لیے راضی ہوتے ہیں سوائے گردہ کے، ان کے باقی اعضا ان کی موت کے بعد ہی نکالے جاتے ہیں۔ موت سے مراد دماغی موت (BRAIN DEATH) ہے کہ دماغ تو مر جائے مگر حرکت قلب باقی رہے۔

اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ جب معطلی کی دماغی موت کی مکمل تحقیق ہو جاتی ہے اور ڈاکٹر کو اس کا یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ تو اسے رن یا ریٹر (RESPIRATOR) ہارٹ ٹنگ مشین (HEART LUNG MACHINE) پر رکھ دیا جاتا ہے جس سے اس کے دل کی حرکت جاری رہتی ہے۔ (سوال نامہ)

اس صورت کا شرعی حکم: گزشتہ تحصیلات سے یہ بات واضح ہے کہ دوسرے انسان کے لیے جسم انسانی میں تعریف و تکریم شدہ کے ذیل میں آتا ہے کہ یہ تعبیر خلق اللہ بھی ہے۔ اور اس سے نہ صاحب عضو کی کوئی ضرورت و حاجت ہے اور نہ ہی منفعت۔ اور یہ عجم زندہ اور مردہ دونوں کے لیے عام ہے۔

مشترک حرمت کے سطح میں کثیر خصوص وارد ہیں جسے سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ نے اعتقاد اللہ میں منع فرمادیا ہے۔ یوں ہی انسان کی تکریم اور اہتمام شان کا شرعی اور عقلی محتلفا بھی یہ ہے کہ ایسا تعریف و تکریم ہی رہے، خواہ وہ زندہ انسان کے اندر ہو یا مردہ انسان کے اندر، دونوں اسی سطح میں برابر ہوں گے۔ شرح البیہر الکبیر للفرغی میں ہے:

والادعی محترم بعد موتہ علی ما کان علیہ فی حیاتیہ فکما لا یجوز التقلوی بشیء من الادعی
الشرعی اکثر اثمہ فکفالت لا یجوز التقلوی بعظم العینہ (ص ۸۹، ج ۱)

اور جو خصوص گزشتہ اور اقی میں گزرے، جن سے انتفاع کا جواز معلوم ہوتا ہے، ان سے مسلک اختلاف پر اب کو نہیں ہو سکتا۔ بلکہ اس کا جواز مضطر کے لیے ہے جس میں اثر انتفاع کا ترہب قیمتی، عادی ہوتا ہے اور مسئلہ تھوڑے میں اہمیت و مہموم یا منظور ہوتی ہے۔ اس لیے فرق واضح ہے۔

تالیف شوق بطن سے بھی استدلال نہیں ہو سکتا کہ وہاں اس زندہ فرد انسان کی زندگی اور بقا کے خاص اسی مردہ فرد متعین کے ساتھ وابستہ ہے اس لیے اس زندہ و جوان کی زندگی کا تحفظ اس کے وجود سے لازمی طور سے وابستہ ہوگا اور وہ اب کی ادائیگی کے لیے یہ کراہت گوارہ ہوگی، جب کہ تہ اوی کے باب میں کسی انسان کے وجود کا تحفظ کسی معطلی کے ساتھ متعین طور سے وابستہ نہیں اس لیے اسے حرام کے ارتکاب پر مجبور بھی نہیں کیا جاسکتا اور نہ اہمیت و مہموم یا منظور ہوتی ہے۔

تالیف مضطر کی حالت میں بھی جب کہ جان بچانا فرض ہے اور اختلاف کے نزدیک قول متفق بھی ہے کہ مردہ انسان کا گوشت کھانا مضطر کے لیے جائز نہیں تو تہ اوی کے باب میں ان کے یہاں ایسا تعریف کیسے جائز ہوگا جو شان عظمت و احترام کے منافی ہو جب کہ یہاں جان بچانا فرض بھی نہیں۔

یوں ہی اس باب میں مولیٰ والے مسئلہ سے بھی استدلال درست نہ ہوگا کہ اختلاف کے نزدیک عجم بھی ہے کہ حق مالی

کے لیے شوقین کی اجازت نہیں۔ جائز اشیاء میں سے ہے۔

رجل ابتلع ذرة رجل فمات المستلح فإن ترك ما لا كانت قبضة اليد في تركه وإن لم يترك ما لا يبتلع يخطئ لأن الشق حرام وحرمة النفس أعظم من حرمة المال. (ص ۱۲۹، ج ۵)

اس لیے فقہی کے مخصوص کے مطابق یہ نگہ کاری کی اس قسم کے جواز کی صورت ظاہر نہیں ہوتی، بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس کی شرح کامیابی بہت کم ہو۔

جواز کسی دواہ۔ **حلی** اس کے جواز کی راہ نقل کرتی ہے جب کہ یہاں چند بنیادی شرطیں نکلا ہو جائیں۔ پہلی شرط ہے ضرورت شرعی کا تحقق، دوسری شرط ہے شیطانی کا علم غائب اور تیسری شرط یہ ہے کہ اس کا کوئی جائز متبادل طریقہ کار موجود نہ ہو۔ سوال نامہ میں درج اسباب و حالات کی روشنی میں ان شرائط کا تحقق ممکن نظر آتا ہے، کیوں کہ موجودہ شرعی نگہ کاری کی پہلی صورت کی جانب رجوع اسی وقت ہوتا ہے جب کہ تیسری شرط پائی جاتی ہے یعنی اس کا کوئی متبادل علاج موجود نہیں ہوتا سوائے گروے کے۔

یوں ہی جب انسان کی زندگی کو خطر لاحق ہوتا ہے جب تک اس میں نگہ کاری کی ضرورت محسوس ہوتی ہے، سوائے آگہ کے، کہ اس میں ضرورت شرعی کا تحقق عادت شرعی کا تحقق ہے۔ و الحاجة قد لعل منزلة الضرورة۔ لیکن صرف ان دونوں شرطوں کا اجتماع کافی نہیں بلکہ شیطانی کا علم غائب ہونا ضروری ہے ورنہ دواہ کے لیے حرام کے اطلاق کی اجازت نہ ہوگی۔ اس کی تائید عالمگیری کے اس جزئیے سے ہوتی ہے:

وفي الكيسيات: في المراحات المحوفة والقروح العظيمة والحصاة الواقعة في المثانة ونحوها من قبل: قد ينحو وقد يموت، أو ينحو ولا يموت، أو يعالج، وإن قيل: لا ينحو أصلاً لا يفلو بل يترك، كذا في الطهوية. (ص ۳۶۰، ج ۵، الباب الحادي والعشرون من كتاب الكراعية)

اگر یہ شرطیں تحقق ہوں تو سیدنا امام شافعی، بعض اصناف، حضرت ابن عربی، ماہی اور ابو الخطاب حنبلی رضی اللہ تعالیٰ عنہم کے ان اقوال پر عزم جواز کی گنجائش نقل کرتی ہے۔ قال ابن قدامة: وإن وجد معصوماً ميتاً لم يبح أكله في قول أصحابنا، وقال الشافعي وبعض الحنفية: يباح وهو أولي، لأن حرمة الحي أعظم..... واختار أبو الخطاب أن له أكله. (المعني لابن قدامة ص ۶۰۱، ۶۰۲، ج ۸)

وقال القرطبي عن الفقيه المالكي ابن العربي قدس سره: التصحيح عندني أن لا يأكل الأدمي إلا إذا تحقق أن ذلك ينحيه ويحييه. (الجامع لأحكام القرآن ص ۲۲۹، ج ۲)

و قد يؤيد قول ابن العربي ما ذكره الفقيه من الشرط الثاني أي الظن بحصول الحياة والشفاء وهو ظاهر. بل قال الإمام أحمد رضا القافري لا ضرورة بغير ظن (بے حصول عزم ضرورت نہیں) کما لا يخفى۔ (رضویہ پاکستانی ص ۲۰۸، ج ۱۱)

اشکال۔ مذکور بالا نکات میں مضمر کے لیے مرد و انسان کے اجزاء استعمال کرنے کی اجازت مذکور ہے جہاں اس پر حرج ہونے والے فائدہ کا حصول عادتاً ممکن ہوتا ہے اور یہاں تاہی کے باب میں اس یقین کے حصول کی کیا صورت

ہے۔ اب اس واضح فرق کے ہوتے ہوئے بھی مداوی کے باب میں جواز کے لیے ان نصوص کو بنیاد کیسے بنایا جاسکتا ہے؟
جواب: اس جواز کی شرطوں کے ملاحظہ کرنے سے یہ بات واضح ہوگی کہ جواز مذکور اس وقت ہے جب کہ حصول شفا کا ظن غالب ہو۔ اور ظن غالب ملحق بہ یقین ہوتا ہے جسے یقین حکمی بھی کہتے ہیں۔ فتاویٰ رضویہ میں ہے: "وہو غالب الظن و اکثر الرأي و یقین الفقہی لالتحافہ فیہ بالیقین" (ص ۱۱۲، ج ۱)

اس لیے یہاں یقین حقیقی اور اخص نہ کسی، یقین حکمی اور بالمعنی العام ضرور حاصل ہوگا، اس وجہ سے ان دونوں میں وصف یقین مشترک ہوا تو قیاس کی بنیاد بھی صحیح ہوئی یہ اور بات ہے کہ مقیس علیہ میں یقین کی قوت زیادہ ہے اسی لیے وہاں اس کے استعمال کے ذریعہ جان بچانا فرض ہے اور اس باب میں یقین اس درجہ قوی نہیں اس لیے جواز ہی تک اسے محدود رکھا جائے گا وجوب کا درجہ نہیں دیا جائے گا۔

ظن غالب کا حصول کن صورتوں میں ہے: اس باب کے سارے مسائل میں شفا یابی کا ظن غالب اور اس کا حصول تحقیق نہیں جیسا کہ سوال نامہ کی تفصیلات اس کی وضاحت کرتی ہیں۔

دماغ کے علاوہ دیگر اعضاے مذکورہ کی پیوند کاری کی شرح کامیابی پچاس فیصد سے زائد ہے اس لیے ان اعضا میں کامیابی کا ظن غالب حاصل ہے۔ لیکن دماغ کی پیوند کاری میں کامیابی بالکل موہوم ہے۔ چنانچہ کر یا زور آکھ کی پیوند کاری کے سلسلے میں کامیابی کی شرح کی کوئی تفصیل سوال نامہ میں درج نہیں۔

بہر حال جن حالات میں ظن غالب کا تحقق ہو اور دیگر شرائط بھی موجود ہوں، وہاں دوسرے ائمہ کے اقوال کو بنیاد بنا کر جدید علاج کے ان طریقوں کے استعمال میں لانے کی اجازت کی گنجائش موجود ہے، کیونکہ ضرورت کی بنیاد پر قول امام سے عدول ہو سکتا ہے۔ سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ ارقام فرماتے ہیں:

فی شرح العقود بعد نقلہ ما فی الحاوی: والحاصل أنه إذا اتفق أبو حنیفہ و صاحباه علی جواب لیسجد العدول عنه إلا للضرورة: (فتاویٰ رضویہ ص ۳۹۷، ج ۱)

اذانہ شبہات: جواز کی تقدیر پر ان نصوص سے اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو گذشتہ اوراق میں گذریں، کیونکہ وہ عام حالات پر محمول ہیں اور بہر حال عمومی حالات میں اس طرح کے استعمال کی حرمت پر ساری امت کا اجماع ہے، البتہ مواقع ضرورت اس سے مستثنیٰ ہوتے ہیں۔ سیدنا اعلیٰ حضرت قدس سرہ تحریر فرماتے ہیں:

"اب موضع ضرورت کا استثناء تو بدیہی، جس کے لیے اصل دوم (یعنی الضرورات تبیح المحظورات) کافی اور اس کے فروغ معروف و مشہور اور استقصا سے بعید و مجہور، اس کے لیے تمام ممنوعات کہ کسی حال میں قابل اباحت یا متحمل رخصت ہوں، مباح یا مضرخص ہو جاتے ہیں۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۱۹۹، ج ۱۰)

اعضا کی خرید و فروخت: اعضاے انسانی ناقابل بیع ہیں، جیسا کہ عام کتب فقہ کی عبارتیں اس پر شاہد ہیں بدائع الصنائع میں ہے: "وأما عظم الأدمی و شعرہ فلا يجوز بیعہ، لالتجاستہ لأنه طاهر فی الصحیح من الروایۃ، لیکن احتراماً لہ، والابتیال بالبیع یُشعر بالإہانتہ." (ص ۲۱۳، ج ۵، کتاب البیوع)
 علامہ شامی کی یہ عبارت اس سے پہلے بھی گذر چکی ہے جو انھوں نے تنویر الابصار کے حوالے سے تحریر فرمائی ہے:

والادھی مکرم شرعاً وإن کان کافرًا فإبراء العقد علیہ و ابتدائه بہ و إلحاقہ بالجمادات إذلال لہ۔
(ص ۱۰۵، ج ۴)

نیز خرید و فروخت کے جواز سے انسانی حرمت کی جو بے قدری ہوگی وہ کسی سے پوشیدہ نہیں، اسی لیے شریعت ظاہرہ نے اسے ناجائز رکھا، مزید برآں یہ کہ تدائی کے لیے ضرورت کا تحقق اور اس کے استعمال کا جواز اس کے بیع کا دوائی نہیں کہ یہ ضرورتیں اس کے بغیر بھی پوری ہو سکتی ہیں۔ شامی میں ہے:

إن الاحتیاج إلیہ بالتداوی لا یقتضی جواز بیعہ کما فی لسن المرأة و کالاحتیاج إلی الخبز بشرط الخنزیر فإنه لا یسوغ بیعہ۔ (ص ۱۱۱، ج ۴)

اس لیے اس کی خرید و فروخت ممنوع ہے۔ ہاں! اگر ضرورت مند کو بغیر خریدے اعضاء دست یاب نہ ہوں تو وہ خرید سکتا ہے، اس سے وہ آثم نہ ہوگا، فتح القدیر میں ہے غلو لم یوجد إلا بشرط جواز شراہ۔ (ص ۲۰۳، ج ۵)

اعضا کا ہبہ: جس طرح انسان کے اعضا کو فروخت کرنا باطل ہے یوں ہی ہبہ کرنا بھی ناجائز و حرام ہے کیوں کہ بیع ہو یا ہبہ، دونوں میں تملیک شرط ہے اور تملیک شرعی اسی چیز کی ہو سکتی ہے جس کی شرعاً اجازت ہو۔ اعضاء انسانی کے بارے میں متعدد فقہی انصوف گزرے کہ اس کی بیع و شرا ناجائز ہے، اس لیے اس کی شرعاً تملیک بھی درست نہیں۔

اور جب انسان خود اپنی زندگی میں اسے ہبہ نہیں کر سکتا تو اپنی موت کے بعد ہبہ کی وصیت بھی نہیں کر سکتا ہے کہ یہ وصیت ہی باطل ہے۔ ہدایہ میں ہے: الوصیۃ بالمعصیۃ باطلۃ لما فی تنفیذھا من تقریر المعصیۃ۔ (ص ۶۸۹، ج ۴)

اس لیے وہاب کی اجازت دینے یا نہ دینے کا بھی کوئی اثر یہاں ظاہر نہ ہوگا۔ شرح السیر الکبیر میں ہے: لأن الوصیۃ خرجت باطلۃ ہو الباطل لا یلحقہ الإجازۃ۔ (ص ۲۳۴، ج ۴)

رہ گیا یہ اشکال کہ پھر علاج کی کیا صورت ہوگی؟ تو اس کا جواب یہی ہے کہ مذکورہ بالا حکم اصل کے اعتبار سے ہے جیسے اصل کے اعتبار سے ایک انسان کا عضو دوسرے کے لیے استعمال کرنا حرام و ناجائز ہے، لیکن ضرورت شریعی کی بنیاد پر یہ جائز رکھا گیا کہ تدائی کے طور سے دوسرے انسان کا جز استعمال کیا جائے، اسی طرح سے ضرورت اس کا ہبہ بھی جائز رہے گا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

بیوندکاری کی دوسری صورت: یعنی ایک آدمی کا عضو اسی آدمی کے کسی دوسرے عضو کی جگہ لگانا۔ اس صورت میں درج ذیل اعضا کا استعمال ہوتا ہے: (۱) ہڈی (۲) سخت نرس جو ہڈی کو عضلات سے جوڑتی ہے۔ (۳) رگ (۴) خون کی رگ۔ یہ رگ خون کو دل میں واپس لے جاتی ہے۔ (۵) عضلات (۶) جلد (۷) ہاتھ (۸) پیچ۔

اس صورت کا حکم: چون کہ بیوندکاری کی اس صورت میں خود صاحب عضو کی کی منفعت وابستہ ہے اس لیے نہ یہاں منکر ہے اور نہ امانت۔ ولا إھانة فی استعمال جزء منه۔ (بدائع) اور نہ ہی ابتدال کہ یہاں تبادلہ کا تصور ہی نہیں۔

البتہ یہاں یہ پہلو قابل غور ہے کہ اس جزو منقطع پر مینہ کا اطلاق ہوگا یا نہیں، ہر تقدیر اول نجاست اور حرمت کا حکم جو مینہ کا خاصہ ہے کیا وہ یہاں بھی متوجہ ہوگا؟ بعض انصوف کا ظاہری مفاد یہی ہے کہ یہ مطلق مینہ ہے اور نجس، اس لیے اس سے

جزء مفصل إلى مكانه ليشتم جازر كما إذا قطع شيء من عضوه فأعاد إلى مكانه فأما من غيره فلا يحتمل ذلك. والثاني أن استعمال جزء مفصل عن غيره من بني آدم إعادته بملك الغير والأدعي بجميع أجزائه مكرم ولا إعادته في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه. وجه قولهما أن السن من الأدعي جزء منه فإذا انفصل استحق الدفع ككله والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق فلا تجوز. وهذا لا يوجب انفصال بين منه ومن غيره. (ص ۱۲۲، ج ۵)

تلاشا اگر حضرات طریقین کے قول پر بھی غم ہوتا تو یہ عام حالات پر محمول ہوتا کیوں کہ مقامات ضرورت تو عام حالات سے مستثنیٰ ہوتے ہی ہیں۔ یہ حالت بھی مستثنیٰ ہوتی کیوں کہ بیحد کاری کی دوسری قسم میں جن اعضا کا استعمال ہوتا ہے یا تو برعکس ضرورت ہوتا ہے کہ جان پر اپنی ہڈیاں سے حاجت و الحاجة قد تنزل منزلة الضرورة اسی لیے تو عمرات کا دوا کے لیے استعمال بھی جائز ہے کیوں کہ اس کی مصلحت حرمت و نجاست کی رعایت سے بڑھ کر ہے۔ معنی لائق قدر اس میں ہے:

و سب الإباحة الحاجة إلى حفظ النفس عن الهلاك لكون هذه المصلحة أعظم من مصلحة اجتناب الحساسات والصبابة عن تناول المستحبات. (ص ۵۹۶، ج ۸)

خلاصہ کلام: ان تفصیلات کی روشنی میں سوالات کے جوابات عرض ہیں:

الجواب [۱]: سوال نامہ میں درج حالات میں بھی اختلاف کے مسلک پر ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگانا جائز نہیں، البتہ جواز کی مذکورہ تین شرطوں کے ساتھ دیگر ائمہ کے اقوال کی روشنی میں جواز کی گنجائش کھل سکتی ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۲]: اس فرض کے لیے جواز کی تقدیر پر مذکورہ بالا شرطوں کے ساتھ کسی صحت مند انسان کے اعضا میں جراحی کا عمل اور اس کے عضو کا جدا کرنا صرف اس صورت میں جائز ہے جب کہ اس عمل سے اس معنی کے وجود کو خطرہ لاحق نہ ہو اور دوسرے انسان کو ضرورت شدید و درپیش ہو۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۳]: اعضائے انسانی کی خرید و فروخت اور بیہ دونوں باطل ہیں اس لیے کہ یہ محل باق اور قابل تمسک ہیں ہی نہیں۔ ہاں اختلاف اصل برعکس ضرورت بوقت ضرورت صرف یہہ کرنے اور اسے قبول کرنے کی اجازت ہوگی یوں ہی واصل وارثین کو نہ یہ کا حق حاصل ہے اور نہ ان کی اجازت کا کوئی معنی؟ لیکن ضرورت شدید و متعبدہ کے وقت اجازت و رش سے دوا اعضا لیے جاسکتے ہیں اور یہاں اجازت دفع غم کے لیے ہے نہ کہ یہہ کے جواز کے لیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۴]: بیحد کاری کی دوسری قسم میں کسی انسان کا کوئی عضو کاٹ کر اسی کے بدن میں کسی اور جگہ جوڑنا جائز ہے جب کہ ضرورت یا حاجت تحقق ہو۔ اور یہاں اس انسان کی اجازت درکار ہوگی کہ وہ اپنے دلو کا ذمہ دار ہے اور علاج و ادب نہیں کہ جبر اس پر روا ہو لیکن یہ اجازت عام ہے خواہ حقیقی ہو یا منکھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب [۵]: اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو اسی جگہ میں جوڑ دینا مسلک حنفی و مفتی پر جائز و درست ہے۔ اور ماہرین من المعنی فہم مبتلا کی وجہ سے یہاں کوئی مکتور لازم نہیں آئے گا کہ یہ دوسروں کے حق میں مصلحت ہے۔ خود صاحب مصلحت

کے حق میں نہیں کما مر عن الدر . والله تعالیٰ اعلم

از: مولانا جمال مصطفیٰ قادری، استاد جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

مباحثہ - ۱۶

انسانی اعضا کی پیوند کاری کی صورتیں: کسی انسانی جسم میں بے کار عضو کی جگہ دوسرے عضو کے لگانے کی تین صورتیں نکلتی ہیں: (۱) مصنوعی اعضا (۲) حیوانی اعضا (۳) انسانی اعضا۔
پہلی صورت: یہ ہے کہ انسان کے بے کار عضو کی جگہ کوئی بھی مصنوعی عضو لگایا جائے یعنی کسی وحشت وغیرہ سے مصنوعی عضو تیار کیا جائے اور اسے انسان کے جسم کے ساتھ جوڑ دیا جائے تاکہ جسم کے جس عضو کا عمل ختم ہو گیا ہو اس کو مصنوعی عضو کے ذریعہ دوبارہ جاری کر دیا جائے مثلاً کلی ہوئی ناک پر پلاسٹک یا کسی وحشت کی مصنوعی ناک لگوانا، حرکت قلب کو جاری کرنے کے لیے مصنوعی قلب کے ڈانوکا استعمال وغیرہ۔

دوسری صورت: پیوند کاری کے لیے حیوانی اعضا کا استعمال: دوسری صورت یہ ہے کہ کسی بھی حیوانی اعضا کو انسان کے بے کار عضو کی جگہ لگادیا جائے۔ یہ بھی قدیم زمانہ میں رائج تھا اور موجودہ دور میں بھی رائج ہے۔ چنانچہ ہندو، کانگاد اور مشرقی جانوروں کے اعضا استعمال کیے جاتے ہیں۔

تیسری صورت: انسانی اعضا کا استعمال: تیسری شکل انسانی عضو کے استعمال کی ہے یعنی بے کار عضو کی جگہ کسی انسان کا عضو اس کے جسم سے کٹال کر لگادیا جائے اور اس کی ضرورت میں انسانی اعضا اور ایذا سے انکاح کیا جائے، جیسے کسی حادثہ کے شکار ہو کر مرنے والے انسان کی آنکھ، دلو، گردہ، جگر وغیرہ کٹال کر حسب ضرورت دوسرے انسان میں لگائے جاتے ہیں، یوں ہی کسی انسان کے کوئی عضو کے عمل یا کٹ جانے سے اسی کے کسی دوسرے عضو کا کچھ حصہ کٹال کر بچنے یا کئے مقام پر لگاتے ہیں۔

پہلی صورت کا حکم: یہ طریقہ ذات قدیم سے لے کر آج بھی اس ترقی یافتہ زمانہ میں جاری و ساری ہے اور شرعاً ضرورت کی بنا پر جائز ہے۔ چنانچہ اس کی تقریر حدیث کی کتابوں میں ملتی ہے۔ ایک مشہور واقعہ یوں ہے کہ ایک صحابی رضی اللہ عنہ کی ناک کٹ کر ضائع ہو گئی تھی تو انھوں نے چاندی کی ناک لگائی مگر اس کی وجہ سے جسم متاثر ہوا تو حضور صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے سونے کی ناک عطا کر لگانے کا حکم فرمایا۔ حدیث پاک اس طرح ہے:

عن عبد الرحمن بن عوف عن جندب بن أسعد قطع ألفه يوم الكلاب فالتخلف ألفاً من وري فأتى عليه فامر النبي صلى الله عليه وسلم أن يُشيع ألفاً من ذهب. رواه الترمذي وأبو داود والنسائي. (مسند کوفہ، باب الخاتم، ص ۳۷۹)

یوں ہی انگریز کے بعض اعضا لگائے جاتے ہیں، بعض مسالوں کے دانت ڈالے جاتے ہیں، بلکہ اب تو پلاسٹک سرجری عام ہو چکی ہے اور اس کے اعضا استعمال ہوتے ہیں اور تقریباً بدن کے تمام اعضا ڈالے جاتے گئے ہیں اور انسانی عضو کے اعضا میں مصنوعی اعضا لگائے جاتے ہیں۔ اس صورت کے جائز ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔ جس کے لحاظ سے کتب احادیث و کتب فقہ میں سنیے ہیں۔ انگریز کا استعمال، اور جائز ہے۔ حدیث میں ہے:

وفد روی أنه عليه الصلاة والسلام أمر بعض أصحابه بها وتعلق عرض صحيح فلا يكروه (فتح القدیر ج ۱۶، کتاب اللباس، ص ۱۷)

البتہ کسی ایسی دھات مثلاً آئینہ، المونیم، سونا، چاندی وغیرہ کا استعمال ایسی حد تک کیا جائے جس کے استعمال کی اجازت شریعت ظاہر نہ کرے خاص افراد کے لیے دی ہو یا خاص مقدار میں دی ہو مثلاً سونے کے استعمال کی حدود کو مکمل طور پر ممانعت ہے۔ اور چاندی بہت ہی قلیل مقدار میں استعمال کرنے کی اجازت ہے۔ اور بھی انگوٹھی بھرا چار ماٹ۔ مگر یہ بات بھی قابل غور ہے کہ انسان کے بدن اور گوشت کا جو طبی مزاج ہے اس کی وجہ سے عام دھاتوں کا اس کے ساتھ لگانا بھڑکا اکثر وہ بیشتر مضر ثابت ہوتا ہے جیسے کہ چاندی کی ناک کی جگہ سونے کی ناک بھڑانے میں یہ بات گنیں ہوئی جیسا کہ صحابی رضی اللہ عنہ کے مذکورہ واقعہ میں یہی ہے۔

اس لیے علمائے اس کی اجازت دی ہے کہ سونے کی ناک لگوئی جاسکتی ہے۔ اسی طرح سونے کے تار سے دانتوں کو باندھا جاسکتا ہے۔ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں ہے:

وبہ أباح العلماء بخلاف الأنف فعلاً وكذا ربط الأسنان بالذهب. (ص ۴۸۸، ج ۲، الفصل الثانی باب الخاتم)

اور محمد واعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے فتاویٰ رضویہ میں فرمایا: القادور دانت کی جگہ چاندی کا دانت لگانا جائز ہے اور امام احمد کے نزدیک سونے کے تار اور دانت بھی روا۔ فی الدر المختار: لا یسند منہ المتحرك بالذهب بل بقضۃ وجوزهما محمد۔ و فی رد المحتار عن الثانی خاتمة: جدد أدنه أو سقط منہ فعند الإمام یصلح ذلك من الفضة فقط. وعند محمد من الذهب أيضاً۔ (ص ۴۳، ج ۱۰، نصف اول)

اور فقیر اعظم حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ نے بہار شریعت میں تحریر فرمایا ہے: ملحق ہوئے دانتوں کو سونے کے تار سے باندھنا جائز ہے اور اگر کسی کی ناک کٹ گئی ہو تو سونے کی ناک بھرا کر لگا سکتا ہے۔ ان دونوں صورتوں میں ضرورت کی وجہ سے سونے کو جائز کہا گیا۔ (ص ۶۳، حصہ ۱۹)

نیز شامی وغیرہ کی تصریح کے مطابق امام احمد کے نزدیک تو ایسے مواقع پر سونے کا استعمال جائز ہے اور امام اعظم اور حلیہ اور امام ابو یوسف رحمہما اللہ کا قول شامی نے نقل کیا ہے جس میں دانت و ناک کے علاوہ کچھ بھی ذکر ہے۔ رد المحتار اور فتاویٰ عالمگیری میں سونا و چاندی سے انگوٹھ کے چاروں کو بھڑانے سے متعلق اجازت ہے۔ البتہ اس کی ممانعت ہے کہ پورا ہاتھ یا انگوٹھ سونے کی بھرا کر لگائی جائے۔

قطعت أملكه يجوز أن یصلحها من ذهب أو فضة بخلاف ما لو قطعت يده أو أصبعه (فتاویٰ عالمگیری ص ۳۳۶، ج ۵، کتاب النکاح، باب العاشر فی استعمال الذهب والفضة)

بیہوش کاری اعصاب کی تینوں صورتوں میں یہ صورت سب سے زیادہ بے گناہ ہے اور آج کے اس ترقیاتی دور نے اسی کو مزید وسعت دی ہے اور پتہ چار ہوا ہے۔ بالخصوص چنانچہ سرجری کی ترقیات نے اون کمال حاصل کر لیا ہے حتیٰ کہ قلب و قلب کے والوں وغیرہ اور انسانی بدن کے تمام اعضا ہی بٹانے جانے لگے ہیں۔ نیز سونے و چاندی کے استعمال کی جو اجازت اسی گئی

ہے وہ ضرورت پر مبنی ہے جس کا کوئی مناسب بدل نہ ہونے کی وجہ سے ہے، جیسا کہ حضور صدر الشریعہ علیہ السلام نے بہادر شریعت میں ذکر فرمایا ہے: "والد گذر چکا۔"

اس لیے موجودہ صورت حال میں چارنگ کے علاوہ دوسری اعضاء کے استعمال میں مثلاً ہاتھ، وغیرہ کے قبضہ میں آئیں، اور یہ وہ دیگر اعضاء کے راڈ کا استعمال کرنا شرعاً درست ہوگا کیوں کہ یہاں عادت و ضرورت تحقیق ہے۔ اور جس حد سے ضرورت پوری ہو جائے جواز و اجازت تک محدود رہے گا۔ جیسا کہ مجدد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ نے ہادیہ کے حوالے سے استدلال کرتے ہوئے معنوی دانت لگانے سے تحقیق سوال کے جواب میں جو ارشاد فرمایا ہادیہ میں ہے:

الأصل فيه التحريم والإباحة للضرورة وقد اندفعت بالقصة وهي الأولى فيبقى الطهيب على التحريم والضرورة لم تدفع في الأنف فونه حيث أئتم. (فتاویٰ رضویہ ص ۲۳۰ ج ۱۰، نصف آخر) و
الله تعالى أعلم.

دوسری صورت کا حکم: یعنی حیوانی اعضاء انسانی جسم میں لگانا، یہ بھی ضرورت کی بنا پر ہذا کرہیت جائز ہے۔ مگر اس نعم سے حرام جانوروں کے جس اعضاء مثلاً سوری ہڈی وغیرہ منگنی ہیں جس کا ذکر اکثر کتب فقہ میں صریح آئیہ کے ساتھ ملتا ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتدوي بالعظم إذا كان عظم شاة أو بقر أو بعير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم الحتير و الأدمي فإنه يكره التدوي بهما. (کتاب التکرہیہ ج ۵ ص ۳۵۸)

لیکن اس میں تفصیل یہ ہے کہ جانوروں کی ہڈی طلاق کے طور پر ہی وقت استعمال کے قابل ہوگی جب کہ وہ جانور شرعی طریقہ پر ذبح کیا ہوا ہو یا مردہ جانور کی ہڈی ہو تو اس کی رطوبت خشک ہو چکی ہو۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں اسی میں اسی کے آگے ہے:

وما ذكر من الجواب بحري على إطلاقه إذا كان الحيوان ذكياً لأن عظمه طاهر ومثلها كان لو بابش يجوز الانتفاع به جميع أنواع الانتفاعات ومثلها كان لو بابش يجوز التدوي به على كل حال و أما إذا كان الحيوان ميتاً فالجواز الانتفاع بعظمه إذا كان بابش ولا يجوز الانتفاع إذا كان ومثلها. (أيضاً) رواه الشيخ في فقال التكره حي: إذا سقطت شبهة رجلى..... يأخذ من شاة ذكية يشد مكانها. (ص ۲۳۱ ج ۵)

بہادر شریعت میں حضرت صدر الشریعہ تحریر فرماتے ہیں: جانوروں کی ہڈیاں دوام میں استعمال کی جاسکتی ہیں بشرطیکہ ریحہ کی ہڈیاں ہوں یا خشک ہوں کہ اس میں رطوبت باقی نہ ہو۔ (ص ۱۳۶ ج ۱۹)

لیکن حاشا! بسیار کے بعد بھی کتب فقہ میں جانوروں کے مذکورہ اعضا کے علاوہ کسی دوسرے اعضا کے استعمال کا ذکر نہیں ملتا، مگر ان تصریحات سے جواز کا ہونا ظاہر ہے کیوں کہ ضرورت یہاں بھی تحقیق ہے، لہذا ان کے اعضا استعمال نہ کیے جائیں۔

بہت جانوروں کے دوسرے اعضا کا بطور دوا استعمال کرنے کے لیے اس کا پاک ہونا ضروری ہے جس کی صورت

اوپر اگر کسی گلی کہ وہ شری طریقہ پر ذبح کرنے کے بعد اس کے بدن سے اس عضو کو حاصل کیا جائے اس لیے کہ اس کے بغیر وہ پاک نہ ہوگا، جیسا کہ حدیث پاک میں ہے: ما یقطع من البیہیۃ وہی حیۃ فہو میتہ۔ حسنہ الترمذی۔ (ترمذی، ابواب الصید)

اور اگر کسی میں ہے المستفصل من الحي حیۃ۔

مذکورہ جزئیات کے تحت معلوم ہوا کہ عضو مع الی ہی کے استعمال کیے جائیں جو ماکول اللحم ہوں، البتہ حالت افطار کی صورت میں ماکول اللحم کے اعضا نہ ملنے پر مہرام یا مردار جانوروں کے اعضا کا استعمال جائز ہے، جس کے جزئیات بہت کثیر ہیں۔ چنانچہ اہل شہادۃ الاسلام کا حاشیہ صوفی میں ہے: المصطر یجب علیہ آکل المیتۃ ولین کان حراماً۔ (ص ۱۷۱)

لہذا وہ مہرام و پاک عضو انسانی بدن سے متصل ہو جانے کے بعد جب اس کو حیاتیت ملے گی تو وہ بھڑکھڑات کی طرف لوٹ جانے کی اور اس کی اہمیت اثر انداز نہ ہوگی، جیسا کہ شامی کے اس جزئیے سے معلوم ہوتا ہے: قلنا: نجاست لا یؤثر فی حال الحیۃ۔ (در مختار ص ۲۰۶، ج ۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

تیسری صورت کا حکم: یعنی ایک انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگا ہوا اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) یہ ہے کہ کسی بھی انسان کا ثواب و دوسلطان ہو یا کافر یا اس کے عضو کو جسم سے نکال کر دوسرے مریض انسان کے لیے کارِ عضو کی جگہ لگا دیا جائے۔

(۲) یہ ہے کہ کبھی اپنے ہی بدن کے گوشت یا رگ کو کاٹ کر زخمی یا کٹے ہوئے حصے کی جگہ لگا دیا جاتا ہے۔ ان دونوں صورتوں کے احکام یہاں ہیں۔

صورت اول کا حکم: اس صورت کے اٹھ جائز ہونے پر درج ذیل اصولی پہلو نکلتے ہیں:

(۱) انسان کے اجزاء اور اعضا کی بیوغکاری انسان کی تو حین وقت میل ہے (۲) بیوغکاری انسان کی ایذا رسانی و حیاتیات ہے (۳) لگایا ہوا عضو پاک و نجس ہے (۴) بیوغکاری حدود و ضرورت سے خارج ہے اور علاج و معالجہ ایک امر مستحب ہے (۵) اکثر کی تحقیق و تجویز، شہادت و قائل جنت میں (۶) اعضا و اجزاء انسانی کی خرچ و فروخت (۷) اعضا و اجزاء انسانی کا بیہ (۸) اعضا و اجزاء انسانی کا کسی انسان کو دینا انسانی ہمدردی اور اخوت کی مستغنی نہیں۔

﴿قرآن شریف میں ہے: وَلَقَدْ خَرَقْنَا بَنِي آدَمَ وَفُتِنَهُمْ فِي أَنفُسِهِمْ وَقَتَّلَنَّهُمْ فِي قَتْلِهِمْ وَزَوَّجْنَاهُم بَيْنَ عَظْمَتِهِمْ وَفُتِنَهُمْ عَلَىٰ كَيْفٍ مُّكْتَبٍ بَشَرًا خَلَقْنَا قُلُوبًا فَفَعِلُوا (سورۃ الاسراء - ۱۷، الہامہ - ۷۰)

احادیث کی رو سے ہے شمار دلائل کا ذکر مکتا ہے: کسر عظم الميت ککسر عظم الحي۔

دوسری حدیث میں ہے: کسر عظم الميت ککسرہ حیاً فی الإثم۔ (ابن ماجہ)

تیسری حدیث میں ہے: الذی یؤمن فی معاصیہ کأنہ فی حیاتیہ۔ (مصنف ابن شیبہ، الجنت ص ۳۶۷، ج ۳)

چوتھی حدیث میں ہے: لعن اللہ الواسلۃ والمستوصلۃ۔

اگر کر وہ آیت شریفہ سے معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو مکرم و محترم بنایا ہے۔ اس لیے بیوغکاری کے لیے اس کے اعضا کا استعمال انسانی کرامت و حرمت کے خلاف ہے اور اس کی تو حین وقت میل ہے۔ لہذا انسانی اعضا و اجزاء کا استعمال

کسی طرح درست ہوا تو کس کیوں کر کسی آیت کریمہ کے تحت قہری کا وعدہ ہے الاستغفار بحیرہ الاعمی حرام۔

اور درحقیقت میں ہے تو ہم یح الارضاع بعد موتہ لانه جزو اعمی والاستغفار بہ بغیر ضرورتہ حرام

علی الصبح۔

اور ہا یہ میں ہے والاستغفار بالبحر حرام۔ (ص ۲۸۹، ج ۲)

تخصیصات بالا کا حاصل یہ ہوا کہ شریعت ظاہرہ نے جن مواقع کا استغفار فرمایا ہے ان کے علاوہ کسی موقع پر اور کسی صورت میں بھی انسان کے کسی جز یا عضو کو استعمال کرنا اور اس سے نفع اٹھانا (خود اور زکوہ یا مردہ) انسان کے اس اکرام کے سراسر خلاف ہے جس سے اللہ تعالیٰ نے اس کو نوازا ہے۔ اور یہ اکرام و محترم ہونے کی اہم اور بنیادی دلیل ہے جیسا کہ شرح التیسر الکبیر میں ہے والاعمی محترم بعد موتہ علی ما کان علیہ فی حیاتہ فکما لا یجوز القتل فی بشی من الاعمی لکن لانه فیکفیک لا یجوز القتل فی معظم المیتہ۔ (ص ۹۰، ج ۱)

[۲]

انسان کے زکوہ یا مردہ جسم میں کسی قسم کا تصرف اور قطع ویرج کرنا اس کی بے حرمتی ہے اور اس کو اپنے ہی تکلیف دہ ایذا پہنچانے کی جیسے کسی زکوہ جس کو جیسا کہ صریحاً حدیث پاک گزری۔ "کسر عظم المیت ککسرہ حیۃ" میں زکوہ اور مردہ دونوں کی بنیادوں کو توڑنا یکساں قرار دیا گیا ہے۔ اسی لیے احادیث میں توہم و تمسک پر پھینچنے اور تکلیف دہیت سے ممانعت فرمائی گئی ہے۔ نیز ان پر پھینچنے کی جگہ جوتے ہیں کہ قبروں کے درمیان پھینچنے کی بھی ممانعت ملتی ہے۔ اس کا اصل باعث مردہ کی ایذا رسانی ہے۔

ساتھ ہی انسانی جسم کے سارے اعضاء کی حرمت اور ان کی حرمت کی اہمیت کے اندر کسی قسم کے تصرف کی اجازت نہیں ہوتی اور تدارک و تدارک سے پاس ہماری ملک نہیں ہے بلکہ حق تعالیٰ کی امانت ہے۔ یہ بدن اللہ تعالیٰ نے ہم کو دنیا کی زندگی گزارنے اور دنیاوی ضرورتوں کو پورا کرنے کے لیے دیا ہے۔ اسی لیے اس نے ہم کو اس کی حفاظت پر مامور اور ذمہ دار بنایا ہے، کھانے اور پینے کے ذریعہ بھی اور دوا و معالجہ کے ذریعہ بھی، اسی وجہ سے حدیث پاک میں سنت ممانعت آئی ہے کہ آدمی الاغذہ جان دے دینے کی کوئی صورت یا طریقہ اختیار کرے اور ایسا کرنے والے کے لیے وعیدیں مذکور ہیں، چنانچہ مشکوٰۃ شریف کتاب القصاص (ص ۲۹۶) میں اس مضمون کی متعدد روایتیں موجود ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ حالت اضطرار میں بھی اس کی ممانعت ہے کہ کوئی انسان کی دوسرے انسان کو اپنے بدن کے کسی حصے کے کھانے کی اجازت دے یا خود کھائے۔ عائشہ رضی اللہ عنہا میں ہے: وان قال له آخر قطع بدی و کفکھا لا یجوز لان لحم الانسان لا یباح فی الاضطرار لکن لانه۔ (ص ۲۹۶، ج ۱) ص ۲۹۵، ج ۵، کتاب الحظر والایضا

[۳]

اس مسئلے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ اعضا جن میں خون ہو، ہمارے پناہ پاک ہو جاتے ہیں اور جن میں خون نہ ہو تو وہ پاک رہتے ہیں، چنانچہ شامی میں ہے علوہ قال: ما بین من الحي ان كان جزءه دم کالبد والادنی

والا نف و نحوها فهو نجس بالا جماع والا كالشعر والظفر فطاهر عندنا. (ص ۲۰۷ ج ۱ قبل مطلب فی البدایہ والمجموع)

یعنی یہاں دو صورتیں ہیں: (۱) انسان کے شرعی اعضا (۲) انسان کے غیر شرعی اعضا

اول کا استعمال بپااست کی بنیاد پر جائز نہیں، جیسا کہ ثانی کے حوالے سے گزر چکا۔ ہمارے فقہاء تو ہر جائداد کو مرے پرے پاک سمجھتے ہیں، البتہ ایسے اعضا کا اشتہار کرتے ہیں جن میں زندگی نہ پائی جاتی ہو، مثلاً بال و پٹی وغیرہ۔ اسی لیے پہلے گزرا ہے کہ اگر علاج کے لیے کسی جانور کی ہڈی استعمال کی جائے تو اس کو پاک ہونا چاہیے، اس طریقہ پر کہ اگر مردار کی ہڈی ہوتی ہو، شک ہو چکی ہو اور ہڈی کی ہوتی ہو بھی ہو۔

لیکن اس پر سب کا اتفاق ہے کہ کسی زندہ جانور کے جسم سے جو چیز الگ کیا جائے یا نکالا جائے تو وہ نہ پاک و نجس قرار پائے گا۔ اس لیے کہ ایک حدیث پاک میں صراحتاً ذکر ہے: ما یقطع من البیضاء وہی حیا فهو میتہ (مشکوٰۃ ص ۳۵۹، کتاب البیضاء)

اور ثانی میں ہے: المتفصل من الحي کمیئہ۔

۵۔ غیر شرعی اعضا کا استعمال، یہ بھی جائز نہیں۔ اس لیے کہ غیر شرعی انسانی اعضا کے استعمال کا عدم جواز بعض علماء کے نزدیک اس وجہ سے ہے کہ یہ پاک ہے، مگر ظاہر یہ ہے کہ عدم جواز کرامت کی بنیاد پر ہے۔ چنانچہ عائشہ رضی اللہ عنہا نے فرمایا: لا تنافع باجزاء الأدمی لم یجز، قبل للحنافہ، وقیل للکرامۃ، هو الصحیح۔ کذا فی حوالہ غیر الاعلاطی، (ص ۳۵۴ ج ۵)

اسی وجہ سے بعض جزئیات میں یہ بھی ہے کہ دانت اگر گر جائے تو اپنا دانت آدمی استعمال نہیں کر سکتا، مثلاً امام اعظم رحمۃ اللہ تعالیٰ علیہ سے بھی یہی رائے نقل کیا گیا ہے۔ (رد المحتار ص ۲۳۱ ج ۵)

لیز قلیہ اعظم صدر الشریعہ نے علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: کیسوں کے ساتھ آدمی کا دانت بھی بچکی میں نہیں کیا جاسکتا۔

کو نہ خود کھا سکتا ہے، نہ جانوروں کو کھلا سکتا ہے۔ (بہار شریعت ص ۱۶)

اور روئے رکھ کر میں ہے: (و آدمی) فلا یدبغ لکرامتہ ولو دبغ طہر و این حرم استعمالہ حتی لو طہر عظمہ فی دقیق لم یوکل فی الأصح احتیاطاً۔ (ص ۲۰۴ ج ۱ باب فی احکام البداعہ)

[۴]

پانچویں دلیل یہ ہے کہ اعضا کے انسانی کی بیع و نکاحی ان حدود کے تحت داخل نہیں ہوتی جن کی وجہ سے علاج و معالجہ کے طور پر ہی کسی مہرم چیزوں کے استعمال کی اجازت دی جاتی ہے۔ انسانی ٹون کے استعمال کے علاوہ کسی عضو انسانی کی بیع و نکاحی میں "اسباب" میں سے کوئی بھی صورت کسی طرح عطا یا شرطہ حقیق نہیں ہوتی۔

بلکہ اس بنیاد کے وضع کے لیے علاج کرنے یا زیادہ سے زیادہ مباح یا مستحب امر ہے، وہاں تک کہ جیسا کہ بعد اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ فرماتے ہیں: "علاج کرنا کسی کا حق کیونکہ وہاں واجب نہیں۔"

نیز حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فتاویٰ احمدیہ میں فرماتے ہیں امام نووی علیہ الرحمہ "تکفل داد دوا" والی حدیث کے تحت ارشاد فرماتے ہیں ان فی هذا التحلیث اشارة إلى استحباب الفداء وهو مذهب اصحابنا و جمهور السلف و عامة الخلف۔ (مسلم ص ۲۲۵، ج ۲) لہذا ایک مستحب فعل کے لیے کسی حرام و ناجائز چیز کے استعمال کی شرعاً اجازت نہ ہوگی۔ (ص ۹۳، ج ۳)

اس لیے انسانی اعضا و اجزا کا استعمال کرنا بطور طاعن و دوا کسی طرح جائز و مہربان نہیں ہو سکتا، بلکہ کتب فقہ میں ان کے استعمال کی حرمت صریح مذکور ہے۔ جیسا کہ فقیر اعظم صدر الشریعہ علیہ الرحمہ باری شریعت میں فرماتے ہیں:

"انسان کے کسی جز کو دوا کے طور پر استعمال کرنا حرام ہے۔" (ص ۱۲۶، حصہ ۱۶)

اور اعضائے انسانی کا احرام واجب ہے۔ انسانی اعضا کا استعمال موت و زینت دونوں میں ضرر ضرر ہے۔ حدیث میں ہے لا ضرر ولا ضرار مزید یہ کہ انسان کے ان اعضا (گردہ، دل، دیکھ بھڑا، آنکھ، جگر) کے آپٹیشن و غیرہ کی صورت میں ڈاکٹر بہت سی زچتیں بھی کرتے ہیں اور کامیابی و صحت پائی کی توقع بھی بہت کم، بلکہ بسا اوقات یہ بیع و نکاحاری سابقہ امراض پر اضافی یا مریض کی ہلاکت کا باعث بن جاتی ہے۔

[۵]

پانچویں صورت یہ کہ ڈاکٹر اعضائے انسانی وغیرہ کے استعمال کو محض اپنی ایک تجویز جو صحت زندگی کے لیے ہے، دیکھتے ہیں جس میں پورے طور پر طلبہ علم غفلت پر یقین و شہادت کی منزل نہیں پائی جاتی۔ نیز ڈاکٹر کی تحقیق و تجویز کوئی قابلِ حجت و واجب العمل تجویز نہیں ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ فقیر اعظم حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ والرضوان فتاویٰ احمدیہ میں تحریر فرماتے ہیں:

انه عليه الصلاة والسلام عرف شفاة هم به وحيا ولم يتلق شفاة غيرهم لأن المراجع فيه الأطباء فولهم ليس بحجة حتى لو لعين الحرام منفقا للهلاك يحل كالميتة والخمر عند الضرورة و تمامه في البحر۔ (ص ۱۵۵، ج ۱)

مزید یہ کہ کسی تجویز و تحقیق پر شرعاً کوئی عمل نہیں لگایا جاسکتا ہے کہ جس کے تحت ایک انسان دوسرے انسان کے اعضا و اجزا کا استعمال کر سکے، اسی لیے فقیر اعظم اعلیٰ حضرت قدس سرہ ارشاد فرماتے ہیں:

"ڈاکٹر کی تجویز علم غفلت پر یقین ہے، یہ شہادت نہیں دے سکتا کہ کوئی عمل نہیں لگایا جاسکتا ہے۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۳۶۳، ج ۷)

البتہ علم طب و ڈاکٹری علوم قواعد کے رو سے محض ایک اصول فقہی ہیں جو یقین کی منزل میں نہیں۔ جیسا کہ فقیر اعظم حضرت صدر الشریعہ فرماتے ہیں: فقد علمت أن قول الأطباء لا يحصل به العلم والظاهر أن التحريم يحصل بها حكمة الطر دون اليقين، (فتاویٰ احمدیہ ص ۱۹۱، ج ۱)

لہذا محض اصول فقہی کے اعتبار سے انسان کے اعضا و اجزا کا استعمال بطور دوا وصول صحت قطعاً کسی طرح جائز نہیں۔

انسانی اعضا و اجزا کی خرید و فروخت میں تین صورتیں نکلتی ہیں: (۱) خون کی خرید و فروخت (۲) دودھ کی خرید و فروخت (۳) اعضا سے انسانی کی خرید و فروخت۔ نیز اعضا و اجزا سے انسانی کی بیع و شرا کے ناجائز ہونے کی بھی مجموعی طور پر تین قسمیں نکلتی ہیں: (۱) مکریم کی وجہ سے، جیسا کہ گزر چکا (۲) بدن سے الگ ہونے والے اعضا و اجزا سے انسانی کے جس و ناپاک ہونے کی وجہ سے اور یہ بیع کے باب میں عدم ہزار کی حالتوں میں سے ہے جو ایک اہم اور اصولی طلت ہے (۳) حرمت الکلیات پر مبنی۔

اجزا و اعضا سے انسانی کی تیسری صورت خون اور دودھ کے علاوہ دیگر اعضا کے خرید و فروخت کی ہے۔ فقہی اہم کام یہاں میں کسی بھی انسانی عضو کی بیع کے جائز ہونے کی کوئی صورت نظر نہیں آتی، اگرچہ وہ اعضا یا اجزا پاک ہی کیوں نہ ہوں۔ فقہ القدری میں ہے:

(لا يجوز بيع شعور الإنسان الفح) بيع شعور الأدميين والانتفاع بها لا يجوز ولا الانتفاع به لأن الأدمي مكرم مثفل فلا يجوز أن يكون شيء من أجزائه مهاناً، مثلاً (ج ۶، ص ۶۳، کتاب البیوع) نیز باب بیع کے رکن میں یہ ضروری ہے کہ بیع کا کوئی رکن مفقود نہ ہو اور یہاں انسان کی مراد بھی ہے اور بھی زندہ، مگر زندہ کے اعضا لانے کے بعد جس ہو جاتے ہیں اور وہ مال منکوم نہیں ہوتے۔ لہذا بیع کے قائل ہرگز نہیں۔ جیسا کہ فقہ اعظم حضرت صدر الشریعہ علیہ الرحمہ فرماتے ہیں:

”جس صورت میں بیع کا کوئی رکن مفقود ہو یا وہ بیع کا قائل ہی نہ ہو وہ بیع باطل ہے۔ جیسے نمونہ بالا عقل پر نے لہذا قبول کیا کہ ان کا قول شرعاً معتبر نہیں۔ دوسری مثال یہ ہے کہ بیع مراد یا خون یا شراب ہو۔“ (بہار شریعت ص ۸۸، حصہ ۱۱) چاہے اخیرین میں ہے کہ جز، الأدمی، وهو جميع أجزائه مكرم مثفل من الانتفاع بالبيع (ص ۵۵) جس کا کتاب فقہ سے ظاہر ہو گیا کہ انسانی اعضا کی بیع کی صورت میں جائز نہیں۔

[۷]

کسی بھی جز یا عضو کو بیہ کرنے کے لیے لازم ہے کہ وہ عضو یا جز انسان کی اپنی ملکیت میں ہو۔ جو بیہ کی شرطوں میں سے اہم اور بنیادی شرط ہے۔ اور یہاں انسانی اجزا و اعضا نہ تو ہماری ملک ہیں اور نہ ہی یہ اموال ہیں۔ فقہ القدری میں ہے:

لذا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تجوز الهبة إلا مقبوضة أي لا يثبت حكم الهبة وهو المملوك إذا الحوازل ثابت قبل القبض بالاتفاق. (ص ۱۸۱، ج ۷، کتاب الهبة) اس لیے اگر کوئی شخص خون یا جسم کا کوئی عضو کسی کو بیہ کرے تو جائز نہیں جیسا کہ اس کی تائید شارح بخاری حضرت علامہ مفتی شریف الحق صاحب قلم احمدی کے اس فتوے سے ہوتی ہے:

”اپنا خون یا اپنا آگے کسی دوسرے کو دینا جائز نہیں“ (از منبر نبی (الف) ص ۶۳)

[۸]

چند روزہ زندگی کی خاطر دوسروں کی جان بچانے کے لیے اپنے کسی عضو کو بیع اور اپنے آپ کو موت و ہلاکت کے منہ میں ڈالنا یہ کہاں کی دانشمندی ہے، بلکہ یہ سراسر غمخوار اندی کے خلاف ہے۔ نولا لفقوا بالہدیہکم الی التہلکۃ

اور ایسی اضطراری حالت میں جب کہ انسانی گوشت کا استعمال حرام و ممنوع ہے تو انسانی عضو کیوں نہ حرام و ناجائز ہوگی۔ اور ایسے اعضا کے کھانے میں شرعی گناہیں اور فتنے ہوتی ہیں جو گذر گئیں۔
ساتھ ہی یورپ کے اکثر ممالک نے انسانی ہڈی وغیرہ کے کاروبار کو مذہب و اخلاق کے خلاف قرار دے کر ممنوع کر دیا ہے۔

ہم تو اسلامی نظریات و افکار اور شارع اسلام کے پابند ہیں اور بحال میں مغربی ممالک کے پابست ہم کو ان کے عدم جواز پر پابندی کرنے کے ساتھ ساتھ گورنمنٹی سطح پر انسانی احترام و اکرام کا نقطہ ہم سب پر انسانی حدود کی عطا و اہمیت ہے۔
موسوی صورت کا حکم: دوسرے یہ کہ اپنے جسم کا کھانا ہوا وہ حصہ اپنے جسم کے حق میں جا کی کلام کے جائز ہونا چاہیے۔ جیسا کہ در مختار میں ہے وہی الأشداء العز۔ المنفصل من الحي حیثہ الا فی حق صاحبہ (ص ۲۰۷، ج ۱)

”الا فی حق صاحبہ“ سے روز روشن کی طرح ثابت ہو گیا کہ انسان اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی اگر افطاح حاصل کرے تو جائز ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم



از: مولانا امجد الحسن صاحب اعلیٰ دستار جامعہ سید رضویہ گھوڑی دھو

مقالہ - ۱۵۱

مستقل و حائل و مصلحت

کسی انسان کا عضو دوسرے انسان کے بدن میں لگا کر کسی بھی حال میں جائز نہیں۔ **ابو لا** اس لیے کہ انسان اپنے بیج ۱۲۱ اور اعضا کے ساتھ معزز و اکرم ہے۔ اس کا کوئی حصہ قابل افطاح نہیں۔

المایع المصلیٰ کتاب البیوع میں ہے لا یجوز بیع شعر الإنسان و الانقطاع بہ (ص ۲۷۰)

اسی کی شرح الذہبی الکسر میں انسان کے بال کے غیر قابل افطاح ہونے کی طے بیان کی ہے۔ لأن الإنسان مکرم فلا یجوز أن یکون منه شیء مبتذل (ص ۲۷۰)

مرآۃ المفاتیح شرح نور الایقاع میں ہے "و حله الا فی حق صاحبہ صولاً لکرامتہ و لئ حکم بظہار نہ بہ لا یجوز استعمالہ کسائر اجزاء الا فی حق صاحبہ" (ص ۵۰)

ہاں میں ہے حرمة الانقطاع بأجزاء الا فی حق صاحبہ (ص ۱۱، ج ۱)

قلبیاً زندہ انسان کے بدن سے جو عضو نکالا جائے گا وہ مردہ ہوگا۔ متعدد تجربات اس پر ثابت کہ حیوان کے جسم سے جو حصہ یا عضو الگ کر لیا جائے وہ مردہ ہے۔ بہار شریعت میں ہے "زندہ جانور سے اگر کوئی ٹکڑا کاٹ کر جدا کر لیا گیا یا ٹکڑا دلہ کی چاقی کاٹی، اونٹ کا کوہان کاٹ لیا یا کسی جانور کا کھیت چھا کر اس کی کھلی نکال لی، یہ کلام حرام ہے۔ جدا کرنے کا یہ مطلب ہے کہ وہ گوشت سے جدا ہو گیا، اگر چہ ابھی چھوڑا گیا ہو"۔ (ص ۱۲، ج ۱۵)

قوی رضویہ میں ہے جو عضو کھلی اور لٹی کے سوا کسی زندہ جانور سے جدا کر لیا جائے مردہ ہے اور کھانا اس کا حرام۔

روي الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى عن أبي واقد الليثي رضي الله تعالى عنه قال: قدم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المدينة وهم يحون أسنة الإبل ويقطعون آليات الغنم، فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: ما يقطع من اليهودية وهي حية فهو ميتة. (ص ۳۲۷، ج ۸)

تو یہ ایسا ریح درکار میں ہے ذبح لقنوم الأمر بحرم ولو ذكر اسم الله تعالى، ولو للضيف لا العضو أي الجرح، المستفصل من الحي حقيقته وحكمها لأنه مطلق كهيئة كالأذن المبطوعة والنس الساقطة إلا من مشيخ قبل موته مطلقاً. (ص ۲۱۷، ۲۱۸، ج ۵)

خطاوی علی الدرعی ہاشم درکار میں ہے: قال في الهندية: عن وحيز الكردري: قطع الذنب من آية الشاة قطعة لا يأكل الميان وأهل الجاهلية كانوا يأكلونه فقال صلى الله تعالى عليه وسلم: ما آين من الحي فهو ميتة. (ص ۱۵۹، ج ۵)

تو یہ تیرہ میں ہے اور ازاد میں حیثاً لقطع عضو منہ أكل الصيد ولا يؤكل العنق، لقوله عليه السلام: ما آين من الحي فهو ميتة. (ص ۲۱۹، ج ۶)

لہذا انسان کے بدن سے الگ کردہ اعضا کھ، دل، جگر، پیچہ، باقی مردہ ہوں گے اور موت کے طاری ہونے کے سبب جس دن پاک ہوں گے۔ حاشیہ لکھی ہوئی یہ ہے:

"موت سے بدن میں اجاست عقلی پیدا ہوتی ہے اور بعض کے نزدیک حکم ہے، زیادہ ترین قیاس وہ ہے اور زیادہ مناسب یہ ہے۔ لہذا انسان کے جسم سے آگے، کان، جگر وغیرہ جب لگائے جائیں گے تو وہ مردہ اور جس ہوں گے اور مردہ جس سے الطاع جائز نہیں۔ تفسیر روح البیان میں انما حرم علیکم الميتة کے ذیل میں ہے: المراد بتحريم الميتة تحريم أكلها و شرب لبنها أو الانتفاع بها لأن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالأفعال دون الأعيان. (ص ۲۷۷، ج ۶)

تفسیر رضائی کامل میں آیت بالا کے تحت ہے: أكلها و الانتفاع بها. (ص ۹۰)

تو جب مطلقاً بر مردہ ارشی سے الطاع شرعاً ناجائز و حرام۔ تو انسان کے کسی بھی عضو کو کال کر دوسرے انسان میں لگاتا اور اس سے الطاع کرنا بھی ناجائز ہے۔ نیز حرام وہ جس چیز سے طاع مذہب کج میں ناجائز و حرام۔

درکار میں ہے: ولا يخفى أن التدلوي بالمحرم لا يجوز في ظاهر المنع. (ص ۴۳۸، ج ۶)

درکار میں، اگر کے ۱۶ سے ہے: لا يجوز التدلوي بالمحرم في ظاهر المنع. (ص ۴۳۸، ج ۶)

دایہ میں ہے: إلا أنه لا ينبغي أن يستعمل المحرم كالخمر لأن الاستشفاء بالمحرم حرام. (ص ۱۷۶، ج ۱)

بہار شریعت میں ہے: "حرام چیزوں کو دوا کے طور پر بھی استعمال کرنا ناجائز ہے۔" (ص ۱۴۲، ج ۱۶)

طاع فرض واجب نہیں بلکہ طاع محض مستحب ہے۔ لہذا اگر مریش نے طاع نہ کیا اور مر گیا تو گنہگار نہ ہوگا۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

”بیاری کے متعلق طریب نے یہ کہا کہ خون کا غلبہ ہے۔ قصد وغیرہ کے ذریعہ سے خون نکالا جائے مریض نے ایسا نہ کیا اور مر گیا اس علاج کے نہ کرنے سے گن گار نہیں ہوگا۔“ (ص ۱۲۷، ۱۲۸)

تفسیر روح البیان میں ہے: من امتنع عن التدفوی حتی مات فإثم لا یأثم۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

قہوی برائے علی ہاشمی قاضی اہل بیت میں ہے:

امتنع عن الاکل حتی مات جوعاً ثم وإن امتنع عن التدفوی حتی تلف مریضاً۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

اور جب علاج فرض واجب نہیں بلکہ محض مستحب ہے تو امر مستحب کی تعمیل کے لیے حرام کا ارتکاب جائز نہیں۔

بکر، دل، دماغ، میمخو وغیرہ کے آپریشن میں شفا محض مقنون، جیسا کہ سوال نمائے میں زعمہ رہے اور مرنے والوں کے قصد کی تفصیل سے طور واضح۔ اور محض امر مقنون کے لیے ارتکاب حرام حرام ہے۔ بغرض علاج کی صحت عند انسان کے اعضا میں جی بھڑا کرنا اور اس کے سالم عضو کو کات کر بھڑا کرنا جائز۔

(۱) شری کا نظریہ کسی انسان کے عضو پر کو کاٹنا حرام اور کائے والے پر قصاص واجب لازم۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: وَكَفَّلْنَا عَلَيْهِمْ جَنَاحَ النَّفْسِ بِالْقَتْلِ وَالْقَتْلِ بِالْقَتْلِ وَالْأَنْفِ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالْجَنْبَ بِالْجَنْبِ وَالْخِرَافَ بِالْخِرَافِ۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

اسی کے قوت تفسیر قرآن العزیز میں ہے: یعنی مراکت و مساوات کی رعایت ضروری ہے۔

(۲) اس میں تعذیب انسان ہے اور تعذیب حرام یا حرام۔

(۳) آدمی کے اعضا کاٹنا یا جھڑنا، آگ میں ڈالنا مثلاً ہے اور مثلاً کسی بھی حال میں جائز نہیں، یہاں ہی مسلم تو مسلم لاکر بھی مثلاً درست نہیں۔ قہوی رضویہ میں ہے: حربی کافروں کو بھی مثلاً کرنا صحیح حدیث میں منع فرمایا جن کے قتل کا حکم فرمایا ان کے بھی مثلاً کی اجازت نہ دی۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

اسی کے حاشیہ میں ہے: جہاں میں عربی کافروں کے ساتھ بھی مثلاً کرنا یعنی قتل کے بعد ناک کاٹنا حرام ہے۔

(۴) اعضا کو بہرہ، صدقہ، فروخت کرنے کا شرعی حکم۔ اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کوٹا کر دوسرے کو بہرہ کرنا اور

یہاں ہی دوسرے کا اسے قبول کرنا جائز۔ اشبا و نکل میں ہے: ما حرم أحدہ حرم إعتدائہ۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

اس لیے کہ بہرہ کے بعد وصحت کے لیے لازم ہے کہ فی مویوب مال ہو، نیز مقنوم و مملوک ثابت ہو اور بذریعہ

آپریشن جو عضو کو اگر الگ کر لیا گیا ہو مردار ہے۔ جیسا کہ اس کے جزئیات گزرتے اور مردار مال ہے نہ مقنوم و مملوک۔

حاشیہ طحاوی علی الدرر میں ہے: منها من شر الطلحہ أن یکون مالاً متفقاً فلا تجوز ہبہ ما لیس بمال

کالحجر والعیونہ و منها أن یکون مملوئاً۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

قرآن مجید الاخیار میں ہے: منها (من شر الطلحہ) أن یکون مالاً متفقاً فلا تجوز ہبہ ما لیس بمال

أصل کالحجر والعیونہ۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

اور صدقہ و خیرات کرنا بھی جائز کہ صدقہ و خیرات کا مال و شراناک میں یہی کی طرح ہے، لہذا جب بہرہ جائز تو صدقہ و

خیرات بھی جائز۔ مگر منکر الاطہر میں ہے: الصلۃ کالہبہ لا یأثم من سرق مملوئاً۔ (ص ۱۲۷، ۱۲۸ ج ۱)

اور اس کی قطع باطل اس لیے کہ وہ کسی بھی مذہب و ملت اور قوم کے نزدیک مال نہیں اور غیر مال کی قطع باطل۔

چنانچہ امضا باطل میں ہے۔ ولا یعتد ببيع الميتة والدم لانه ليس بمال. (ص ۱۶۱ ج ۵)

چنانچہ امروز و کالی میں ہے بطل ببيع مال کثلم و ببيع الميتة والحر. (ص ۱۸ ج ۲)

امور و غیر مسمی میں ہے اختلاف البیع بالمیتة والدم فملکت ليس بمال فی حق أحد، فلا اعتداد بركن

العتد فی محله لا یعتد العقد. (ص ۲۵ ج ۱۲)

کمزور مال کی اور اگر اراکین میں ہے ثم بخر ببيع الميتة والدم لا اعتداد بالمیتة التي هي ركن البیع فإنهما

لا یعتدان مالا عند أحد وهو من قسم الباطل. (ص ۷۰ ج ۶)

علاج الخطأ وی علی الدرر میں ہے فاذا لم یعتد ببيع الباطل من قسم الباطل من القسمين إذا لم

یکن مالا فی حق مسلمی فلیس بباطل سواء کان مبیعاً أو نشأ ببيع الميتة والدم والحر باطل. (ص ۶۳ ج ۳)

مطلقاً اگرچہ میں ہے ببيع مال باطل کثلم المسفوح والمیتة أو الحر. (ج ۲)

بخر و غیر مسمی ہے البیع بالمیتة والدم باطل و کذا بالحر لا اعتداد بركن البیع وهو میافدة المال بالمال

فان هذه الأشياء لا تعد مالا عند أحد. (ص ۲۰۳ ج ۱)

چنانچہ میں ہے أو کذا ببيع الميتة والدم والحر باطل لأنها ليست أموالاً فلا تكون محلاً للبیع.

(ص ۱۹ ج ۳)

معلوم ہوا کہ اپنے عضو دوسرے کو بیہ کرنا، غیرات کرنا اور فروخت کرنا جائز نہیں اور جب اپنے عضو بیہ، صدقہ اور

فروخت کرنا جائز نہیں تو کسی عزیز کا عضو اس کی اجازت یا اجازت بیہ وغیرہ کرنا بدرجہ اولیٰ جائز نہیں کہ قطع و صدقہ

بیہ کے لیے قطع و بیہ و بیہ کا مال منکوم ہونا شرط ہے اور یہ یہاں معدوم ہے۔ یہاں بیہ و صدقہ کے طور پر قبول کرنا یا

شرعاً بھی جائز نہیں اس لیے کہ بیہ و صدقہ کی صحت نہیں، پائی جائے گی اور قطع کا وجود نہ ہو سکے گا۔ تو قبول کرنے اور

خریدنے سے ملک کا فائدہ نہ ہوگا۔

(۵) کسی انسان کا کوئی عضو خواہ اس کے بدن میں یا دوسرے کے بدن میں کاشت کر دیا جائے یا جائز، عام الازمہ کی اس

سے کائے کی اجازت دی ہو یا نہ دی ہو، کہ بدن سے الگ کر دیا عضو مردار ہے۔ قال فی الہندیة عن وحید الزکریانی

قطع الذنب من آلیۃ الشاة قطعاً لا یؤکل المیان، وأهل الجعالیة كانوا یأکلونه، فقال صلی اللہ تعالیٰ علیہ

وسلم: ما أین من الحي فهو ميتة. (الطحاوی علی الدرر ص ۱۵۹ ج ۴)

بخر و غیر مسمی ہے۔ إذا رمی سبداً فقلع عضواً منه أكل الصيد ولا یؤکل العضو لقوله علیہ السلام:

ما أین من الحي فهو ميتة. (ص ۲۲۴ ج ۲)

اور مردار سے التماس حرام۔ تغییر روح البیان إنما حرّم علیکم الميتة کے قول میں ہے۔ المراد بتحریم

المیتة بتحریم أكلها و شرب لبنها أو الانتفاع بها لأن الأحکام الشرعیة إنما تتعلق بالأفعال دون

الأعیان. (ص ۲۲۷ ج ۲)

اپنے بدن سے جدا کیا ہو کوئی حصہ اسی جگہ جوڑنا بھی حکم سابق رکھتا ہے۔



مسئلہ ۱۸۔

از: مولانا محمد مسیح اللہ فیضی، استاذ مدرسہ عربیہ فیض العلوم، مجدد آباد گوہر مندو

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم

اعضا کی پیوند کاری جدیدہ سائنسی ایجادات کے ذریعہ علاج کی ایک اہم کڑی ہے جس کے ذریعہ انسان کے بے کار شدہ عضو کو کاٹ کر اس کے مقام پر کسی صحیح و سالم انسان کے عضو کو جوڑا جاتا ہے۔ لیکن سوال نامہ کی تفصیلات سے یہ معلوم ہوا کہ اس ترقی یافتہ علاج کی شرح کامیابی بہت کم ہے۔ بہر حال اس علاج کی شرح کامیابی کم ہو یا زیادہ، اس وقت مفقود شرعی نقطہ نظر کو واضح کرنا ہے۔

الجواب ۱۔ ایک انسان کا عضو کسی دوسرے انسان کے بدن میں لگانا حرام ہے اگرچہ صحیح و سالم انسان اپنے کسی عضو بدن کو کسی مریض کے بدن میں لگانے کی اجازت ہی کیوں نہ دے دے، کیوں کہ اجازت شرعی مملوک میں متصور ہوتی ہے اور انسان اپنے اعطائے بدن میں سے کسی عضو کا قطعاً مالک نہیں ہے۔ تو پھر اس کی اجازت کیوں کر کارگر ثابت ہوگی؟ فرمان الہی ہے اِنَّ الشَّعْرَ وَ النِّصْرَ وَ الْفَوَادِ كُلُّهُ لَوْلَیْكَ شَآءُ غَلَّةٍ مُنْشَوٰلًا (سورۃ الاسراء۔ ۱۷، الایہ۔ ۳۶) آزاد انسان کی ذات یا اس کا جز کسی کا مملوک نہیں ہے حتیٰ کہ خود اس کا بھی نہیں، اس صورت میں نہ اسے یہ کیا جاسکتا ہے، نہ خیرات کیا جاسکتا ہے، نہ بچھا جاسکتا ہے، پھر کسی کا عطیہ یا بیع کیسے درست ہو سکتی ہے۔ (تظہر صدارت بموقع چھٹا فقہی سیکرٹراز شارح ہفاری)

الانتضاع بجزء آدمی حرام۔ در مختار میں ہے: و لا آدمی مکرم شرعاً و ان کان کافرًا۔ (ص ۱۰۵، ج ۴) فتاویٰ ہندیہ میں ہے: اذا کان برجل حرا حرام بکفره المعالجه بعظم الخنزیر و الانسان لانه یحرم الانتضاع به کذا فی الکبریٰ۔ (ص ۳۵۴، ج ۵)

بہار شریعت میں ہے: جن جانوروں کا گوشت نہیں کھایا جاتا، ذبح شرعی سے ان کا گوشت اور چربی اور چیز ا پاک ہو جاتی ہے مگر خنزیر کے اس کا ہر جز نجس ہے۔ اور آدمی اگرچہ ظاہر ہے، اس کا استعمال ناجائز ہے۔ (ص ۱۲۸، حصہ ۱۵) اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان ظاہر ہے لیکن اس کا استعمال ناجائز ہے، تو اب اس کے کسی بھی جز سے علاج قطعاً درست ہوگا۔ ہدایہ میں ہے: لا استمتاع بالمجرء حرام۔

در مختار میں ہے: و لو لم یبع الارضاع بعد مدته، لانه جزء آدمی و الانتضاع به بغیر ضرورۃ حرام علی الصحیح۔ **الجواب ۲۔** اس غرض کے لیے کسی صحت مند انسان کے بدن میں چیز پھاڑ کر ناجائز ہے۔ در مختار میں ہے: المنفصل من الحي کمنیۃ۔ (ص ۱۳۸، ج ۵)

در مختار میں ہے: فانه قال: ما بین من الحي ان کان جزء فیہ دم کالید والأذن والأنف و نحو هاتھو نجس بالإجماع، و لا کالشعر و الطفر فطفر عندنا۔ (ص ۲۰۷، ج ۱)

قادی عالمگیری میں ہے: قال محمد رحمه الله تعالى: ولا بأس بالتداوي بالعظم إذا كان عظم بشاة أو بقرة أو بغير أو فرس أو غيره من الدواب إلا عظم المختبر والأدعي فإنه يكره التداوي بهما. (ص ۳۵۸، ج ۵، کتاب الکراهیة)

الجواب [۳]: اسی طرح تیسری صورت بھی ناجائز ہے۔ بدائع الصنائع میں ہے: إن استعمال أجزاء

منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بلذلك الغير والأدعي بجميع أجزائه مكرم. (ص ۱۳۳، ج ۵)

شرح السیر الکبیر میں ہے: والأدعي محترم بعد موته على ما كان عليه في حياته فكما لا يجوز

التداوي بشيء من الأدعي الحي إكراماً له فكذلك لا يجوز التداوي بعظم الميتة. (ص ۹۰، ج ۱)

پھر یہ کہ دوسرے کی چند روزہ زندگی کی خاطر اپنے کچھ وسالم جسم میں چیر بھاڑ کر دانا ٹوکو چاکٹ و چاقی کے دہانے پر

ڈالنا ہے۔ فرمان الہی ہے: وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ. (سورة البقرة ۱۰۲ الآية ۱۹۵)

نیز انسان کا اپنے عضو بدن کو کٹوا کر کسی کو بہہ کرنا اور پینا بھی جائز نہ ہوگا کیوں کہ انسان اپنے اعضاء بدن میں

سے کسی بھی عضو کا مالک نہیں ہے اور حق وہیہ کے لیے ملکیت تام شرط ہے اور شرط کے فوت کی صورت میں مشرورہ بھی فوت واپس

حق وہیہ بھی درست نہ ہوگا۔

رد المحتار میں ہے: إن جواز البيع بدور مع حل الانقاع. (ص ۲۳۶، ج ۷)

الجواب [۳]: ایک انسان کا کوئی عضو اسی انسان کے کسی اور مقام پر لگانا جائز ہے۔ رد مختار میں ہے: المنفصل

من الحي كميته إلا في حق صاحبه.

بدائع الصنائع میں ہے: ولا إهانة في استعمال جزء منه. (ص ۱۳۲، ج ۵)

رد مختار کے ایک دوسرے مقام پر یہ ہے: واختلف في أذنه، ففي البدائع نجسة، وفي التخالبية: لا. وفي

الأشياء: المنفصل من الحي كميته إلا في حق صاحبه فطاهر، وإن كثر.

المحرر الرائق میں ہے: الأذن المقطوعة والسن المقطوعة طاهرتان في حق صاحبهما وإن كانا أكثر

من قدر الدرهم. (ص ۲۴۳، ج ۱)

اب رہ گیا سوال مریض کی اجازت کا تاواسطے میں بہتر یہی ہے کہ اس سے اجازت لے لینا زیادہ مناسب ہوگا۔

مذکورہ بالا حوالہ جات کی روشنی میں یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے کہ ایک انسان کے بدن کا کوئی عضو خود اسی کے بدن میں

لگانا جائز ہے، کیوں کہ وہ عضو اس کے لیے پاک ہے۔ ہاں اس سے اجازت لے لینا زیادہ مناسب ہوگا۔

الجواب [۵]: اپنے بدن کا کٹا ہوا عضو خود اسی جگہ جوڑ دینا جائز ہے۔ کیوں کہ جب بدن کا کوئی عضو کسی اور جگہ

جوڑنا جائز ہے تو خود اسی جگہ جوڑنا بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا جیسا کہ حوالہ گزرا۔

نیز ماہرین من الحي فهو ميتة سے کوئی منظور بھی لازم نہیں آئے گا کیوں کہ یہ حکم کسی اور کے لیے ہے خود

صاحب عضو کے لیے نہیں اس لیے کہ وہ خود اس کے حق میں پاک و طاهر ہے۔ لہذا اس سے کوئی اذکار لازم نہیں آئے گا۔

والله أعلم بالصواب.

تنقیحی سوالات و جوابات

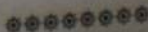
سوالات

- (۱) عضو انسانی کا قطع و برید کو علاج کے لیے اور انسانی جان بچانے کے لیے ہو، کیا ضرورت کے دائرہ اثر میں داخل ہے؟
- (۲) کیا کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں بھی ناپاک ہے یا پاک ہے؟ جیسا کہ درمختار و غیرہ میں اس کی صراحت ہے۔
- (۳) بالتقد کسی انسان کا کوئی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا کبھی جان بچانے کی ضرورت کے لیے ہوتا ہے اور کبھی بحال کے تحفظ کے لیے ہوتا ہے، تو کیا دونوں صورتوں کا حکم ایک ہو گا یا جدا ہو گا؟
- (۴) بہر حال کسی انسان کے بدن سے اس کا کوئی عضو کاٹنا، پھر جوڑنا، اس کی یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے یا نہیں؟

آگاہی

مفتی جوابات موصول ہونے کے بعد ان پر بحثیں ہوئیں پھر بھی کچھ گوشے تنقیح طلب رہ گئے تھے، اس لیے ان گوشوں کی وضاحت دوبارہ طلب کی گئی، ہم نے افادہ و استفادہ کی سہولت کے لیے ”تنقیحات بار دوم“ کو ہر مقالہ نگار کی ”تنقیح بار اول“ کے آخر میں ملحق کر دیا ہے۔ اور اس پر ”تنقیحات بار دوم“ کا عنوان قائم کر کے اسے نمایاں کر دیا ہے۔

(مرتب)



تنقیحی جوابات (بار اول - و - دوم)

تنقیحات بار اول: مقالہ ۱ از: محمد نظام الدین رضوی مسیحاوی، رکن مجلس شرعی و استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

حامداً و مصلياً و مسلماً

الجواب ۱: کسی انسان کے صحت مند عضو کو اس لیے کاٹا کر اسے دوسرے انسان کے بدن میں جوڑا جائے بالاجماع حرام و گناہ ہے۔ اگرچہ یہ قطع و برید کسی انسان کی جان بچانے کے لیے صاحب عضو کی اجازت سے ہو، کیوں کہ عضو انسانی کا قطع و برید ضرورت کے دائرہ اثر سے باہر ہے۔ ہم نے اپنے مقالہ ”اعضا کی پیوند کاری“ میں فقہ حنفی کی طویل الشان کتاب بدائع الصنائع ص ۱۷۷، ج ۷، باب الاکراہ اور فتاویٰ ہند یہ ص ۴۱، ج ۵، کتاب الاکراہ سے اس کے ثبوت میں صریح جزئیات نقل کئے ہیں۔

یہی موقف ائمہ ثلاثہ علیہم السلام و الرضوان کا بھی ہے، جیسا کہ درج ذیل فقہی شواہد سے عیاں ہوتا ہے، چنانچہ شرح المہذب للنووی میں ہے:

ولا يجوز أن يقطع لنفسه من معصوم غيره بلا خلاف، وليس للغير أن يقطع من أعضائه شيئاً لينقله

إلى المضطر بلا خلاف، صرح به إمام الحرمين والأصحاب اه. (ص ۴۰، ج ۹، کتاب الأقطعة)

نیز امام نووی شافعی لکھتے ہیں: يحرم الانتفاع بشعر الأدمي و سائر أجزائه لكرامته. (شرح صحيح مسلم

للنووی ص ۲۰۴، ج ۲، باب تحريم فعل الواصلة)

المعنى لا ين قدامة الحبلى میں ہے: وإن لم يجد إلا آدمياً محقون الدم لم يبح له قتله إجماعاً، ولا إتلاف عضو منه مسلماً كان أو كافراً لأنه مُثْلَةٌ فلا يجوز أن يبقى نفسه بثلاثة، و هذا لا خلاف فيه.

(ص ۶۰۱، ۶۰۲، ج ۸، کتاب الصيد والذباح)

اس عبارت میں کافر سے مراد کافر ذمی و کافر معاہد ہیں۔

فقہ حنفی کی طویل الشان کتاب بدائع الصنائع میں ہے: وأما النوع الذي لا يباح ولا يبر حصص بالإكراه أصلاً فهو

قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقضاً أو ناشئاً اه. (۱۷۷، ج ۷، إکراہ)

اعضائے انسانی کے عطیہ کیے جواز کی ایک صورت: البتہ اس کے جواز کی ایک

صورت یہ ہے کہ کوئی غیر مسلم اپنی رضا سے کسی مسلمان کو اپنا عضو عطا کرے تو درج ذیل شرائط کے ساتھ اس کی اجازت ہوگی۔

(۱) مسلمان کے لیے ضرورت شرعیہ تحقق ہو۔ مثلاً اسے جان بچانے کے لیے کہ وہ دل، پیچھے اور غیرہ کی ضرورت ہے،

دوائیں ناکام ہو چکی ہیں یا من قریب ناکام ہو جائیں گی اور یہ اس حد تک کافی رہا ہے کہ مطلوبہ عضو فراہم نہ ہوا تو دم توڑ دے گا۔

(۲) غیر مسلم جو اپنا عضو دینے کے لیے راضی ہے ذمی و مستامن نہ ہو، میری کتاب، ”جدید بینک کاری اور اسلام“

کے منکرات سے اس کی وضاحت ہوگی۔

(۳) ذہنِ مسلم اپنی رضا سے حضور نے - اللہ و اللہ انکس ہے

ولو اضطرر و عندہ صیۃ و مال الغیر ، فالصیۃ اولیٰ و کذا الطیۃ اولیٰ من لحم الانسان (الاشیاء ص ۶۶۲ ج ۱ ، القواعد الخمسة ، النوع الأول من الفن الأول "مختصر برالی" ، مطبعہ نوبل کشتور (کشمیر) اس عبارت کے مفہوم کا تلف سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ منکر کے پاس لحم انسان کے سوا اور کوئی چیز کم مقدسہ و دینی دست بآب نہ ہوتی تھی مردہ انسان کا گوشت اپنی جان بچانے کے لیے کھانا دیا ہوگا۔ چنانچہ اہل حق میں ہے و ان وجد معصوماً منہا لم یصح اکلہ فی قول أصحابہ ، وقال الشافعی و بعض الحنفیۃ : یباح و هو اولی لان حرمة الجسد اعظم و اختار ابو الخطاب ان لا اکلہ . لہ ملخصاً (ص ۶۰۶ ، ۶۰۷ ، کتاب الصیۃ و الذبائح)

یہاں سے معلوم ہوا کہ مردہ انسان کا گوشت یہ ضرورت کھانا نام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جائز ہے گوکہ معصوم ہو ، بعض حنفی بھی یہی موقف اختیار کرتے ہیں مگر ہم اس پر قوی نہیں دیتے کہ حتیٰ کے اصول کے مطابق مل اس پر ہوتا ہے برا کڑ کا موقف ہوتا ہے۔ العمل بما علیہ اکثر . نیز جو قرار ہوتا ہے اور یہ قرار نہیں ہے۔ تاہم اس بات میں کسی کا خلاف نہیں تھا کہ غیر معصوم کا منکر یہ ضرورت مباح ہے ، علامہ سائمن قدس سرہ علی رحمۃ اللہ علیہ نے اس خصوص میں واضح تفصیل میں منکر و شافعی مسلک کے مطابق اجازت نفس کی ہے اور طے "لا حرمة لہ" بیان فرمائی ہے۔ (المنکر ص ۶۰۲ ج ۸ ، کتاب الصیۃ و الذبائح)

احزاب (۲)

کتاب ہوا عضو صاحب عضو کے حق میں کسی انسان کا کتاب ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے۔ جیسا کہ درج ذیل روایات میں ۳۶۱ ج (باب اشیاء فیہا نفس فی غیر دارہا) اور اشیاء (النفس النبی) الخوانہ ، کتاب الطہارۃ ص ۳۶۱ ج (۱)

البتہ اس کے لیے یہ شرط ہوتی چاہیے کہ جب تک اس میں حیات کے آثار پائے جائیں یعنی وہ بچہ کاری کو قبول کر سکے اور جہنم ہو سکے کسی وقت تک وہ پاک ہے کتا حیات کی جان کی جہ سے وہ مکنا دیان کے تابع ہے۔ جیسا کہ شرع مقدس کی یہ کتا آفرینی اس کی شاہد ہے

قلبت ان إعادة الاذن و لیسوا ، انما یكون غلبا بغیر الحیۃ انہا ، فلا یصلیٰ آتھا منہا امین من الجسد ، لا یأخو بعد الحیۃ انہا صارت کما ہلک نفس لہ . (رد المحتار ، باب الصیۃ ص ۳۶۱ ج ۱ ، دار البیان) یہ منکر اس تقدیر پر ہے کہ مسلمان مردہ موت کی جہ سے ناپاک ہو جاتا ہے ، جیسا کہ طے مشایخ کا مذہب بھی ہے ، جامع میں اس کو ائمہ کبانی میں کج اور فقہ حنفی میں اچھے بتایا۔ (فی دی رضویہ ص ۶۱۰ ج ۱)

لیکن فقہ حنفی اہل حق حضرت علی المرتضیٰ و الرضویان کی تحقیق یہ ہے کہ مسلمان مردہ موت کی جہ سے ناپاک نہیں ہوتا ، صرف اسے حدت لاحق ہوتا ہے ، اس مسئلے میں آپ نے اپنی مجلس الشان اور سب فقہ کتاب فی دی رضویہ کے حاشیہ میں قدر سے تفصیلی بحث کی ہے ، ہم یہاں انہیں کے الفاظ میں ان کی ایک دلیل نقل کرتے ہیں ، آپ رقم طراز ہیں

قال فی الحلیۃ : قد اخرج الحاکم عن ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ، قال : قال رسول اللہ صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم : لا یجسوا موتاکم فی المؤمن لا یجس حیا ولا میتہ و قال صحیح علی شرط

البحاری ومسلم، وفال حافظ صید الدین فی کتابہ إسنادہ عندی علی شرط الصحيح فترجع الأول (جانبہ فتاویٰ رضویہ ص ۶۶۰، ج ۱، رضا اکیڈمی)
اس تحقیق کے مطابق مسلمان کے جسم سے کٹا ہوا کوئی عضو ہر انسان کے حق میں پاک ہے۔ گو اس سے حیات کے آثار باقی رہیں۔

حیوانیت عضو کثرت کو صاحب عضو کے بدن میں جوڑنا کسی انسان کا کوئی عضو کٹ کر اس کے بدن میں دوسری جگہ جوڑنا اگر جان یا عضو یا منفعت عضو کو تک ہونے سے بچانے کے لیے ہو تو یہ ضرورت فرمایا دلی کے اپنے حق میں یہ جائز ہے۔ فتاویٰ ہند میں اگر کوئی بھٹ میں ہے۔
إذا أكره السلطان رجلاً بالقتل على أن يقطع يد نفسه وسنعه أن يقطع يده إن شاء، فإن قطع يده ثم خاضع الشكره في ذلك فعلى الشكره القبول (ص ۱۰، ج ۲، کتاب الإكراه)
ایسا ہی رد الکفر ص ۱۸، ج ۹، دارالانوار میں بھی ہے جس کی ترجمانی حضرت صدر الشریعہ رحمۃ اللہ علیہ نے ان الفاظ میں فرمائی

”اگر اس کو مجھو کہ کیا کرنا چاہتا ہے تو اس کو اس کی اپنی ہاتھ بٹھانے کی اجازت ہے۔“
(بہار شریعت ص ۸، حصہ ۱، کراہی بیان)

اس کی وجہ یہ ہے کہ اعضا مال کے درجے میں گئے جاتے ہیں اور مال حفاظت نفس کے لیے ہوتا ہے، لہذا جان کی حفاظت کے لیے عضو کا ہٹا کر دیا ہوگا۔ چاہے جس حیاتیات کے بیان میں ہے لہذا أن الأضرار بسلك بها مسلك الأموال فعدم التعادل (ص ۲۲۵، ج ۱)

کتاب شریعت چار میں ہے: لأن الأضرار بخلق وقاية للأفليس كالمال (ص ۲۰۲، ج ۱، باب القود فيما دون النفس)
رد المحتار میں ہے: قال الزيلعي: ولأن الأضرار بسلك بها مسلك الأموال لأنها وقاية للأفليس كالأموال (ص ۲۰۲، ج ۱، باب القود فيما دون النفس)

علامہ الزیلعی یہاں دو باتوں میں سے ایک بھی اور اپنی بڑا کو اختیار کرنے کی اجازت ہے، جو یہ بھی ہو سکتا ہے۔ اشیاء میں ہے: من أهلك يهلكين يختار أفعولهما (ص ۲۶۱، ج ۱، من النوع الأول القاعدة العاصدة الضرر بال)

ان تعلیقات سے یہ ثابت ہوا کہ جان بچانے کے لیے اپنا عضو کٹ کر ضائع کر دیا کرینے کی اجازت ہے۔ تو جہاں اس عضو کا کام میں لایا جائے۔ جگہ ای غرض کے لیے یہ ضرورت شریعہ کا جائز ہے۔ وہاں بدرجہ اولیٰ اجازت ہوگی۔

علامہ الزیلعی اس غرض کے لیے کوئی مستقل عضو نہیں کاٹا جاتا، بلکہ کوئی غرضی عضو کاٹا جاتا ہے۔ جیسے کھال، خون کی یا کسی غیر ضروری رگ، ٹھن، غیر ضروری ہڈی، اور کبھی کبھی کچھ گوشت۔ جس کے نہ ہونے سے نہ تو عضو اصلی تک ہوتا ہے، نہ ہی اس کی منفعت فوت ہوتی ہے۔ اور جب برائے ضرورت عضو مستقل کاٹا جائے تو عضو غرضی کاٹا جائے۔
اولیٰ جائز ہوگا۔

ہاں بعض صورتوں میں ایک آدمی صد لوگوں میں منفعت کو محض ہو جاتی ہے۔ جیسے دل کے آپریشن میں جی کی

ایک رنگ کاٹ کر دل کی ضروری رنگوں کی جگہ نکالی جاتی ہے جس کی وجہ سے حضرت دل کی سلطانی کا سکند و بارہ پورے جسم کی مملکت پر پلنے لگتا ہے اور جسم و روح کے درمیان اندرونِ جان رفاقت کا آواز لگتی ہو جاتا ہے۔ مگر حجابی ایک رنگ کی جدائی کے غم میں ایسا دھپلنے پر یکجہود سامھوں کرنے لگتا ہے مگر زندگی کی جا کے خوش نظر اس معمولی درد کی کوئی تاثیر نہیں، تصورِ اہمیت و رونقِ جان لگی بدن میں ہوتا رہتا ہے۔ پھر یہ بھی شکارِ دناوری کی کھوکھوتا ہے۔

روٹی یہ بات کہ عضو جس کی حفاظت کے لیے کوئی غرضی عضو جیسے رگ یا کھال کاٹ کر ہٹا دیا جائے وہ ہٹاؤں؟
اس کے بارے میں کوئی صراحت فقہ سے نہیں آگزی رہی تاہم یہ ہے مایہ اس کے ہٹاؤ کا روقان رکھنا ہے کہ جب اپنے
حق میں قطع عضو حفاظت نفس کے لیے جائز ہے کیوں کہ عضو کی حیثیت مال کی سی ہے۔ نیز اسے کاٹنا اور اسل و ہلاؤں میں سے
کلی ہلاؤ اختیار کرنا ہے تو اسی مناد کے پیش نظر حفاظت عضو کے لیے بھی رگ وغیرہ غرضی عضو کا کاٹنا جائز ہونا چاہیے کہ اگر مال
کی حفاظت مال سے کی جاتی ہے اور عضو مستقل کے لیے غرضی عضو کا کاٹنا کلی ہلاؤ اختیار کرنے کی دوسری صورت ہے۔

یہ انہما فرماتے ہیں کہ ہاتھ بائیں میں کوئی انگلی داخل ہو تو اسے کاٹ کر ہٹا کر بائیں ہاتھ پر چھو کر کہیں کہیں ہے۔
 اِنَّ اَرَادَ الرَّجُلُ اَنْ يَّقْطَعَ اِسْفَارَهُ اَوْ شَيْئًا اُخَرَ قَالَ تَصْبِرُ حَمْدُ اللّٰهِ تَعَالٰی : اِنْ كَانَ الْعَالَبُ عَلٰی
 مِنْ يَّقْطَعُ مِثْلَ ذَلِكَ الْهَلَاكُ فَاِنَّهُ لَا يَفْعَلُ . وَلَنْ كَانَ الْعَالَبُ عَمَّا سَلَفَهُ فَيُفْعَلُ فِي سَبْعَةٍ مِنْ ذَلِكَ . (ص ۳۶۰ ج ۵)
 الباب فیما یسبغ من حجر العباب من (ام)

جواز کا حکم اس مقام پر بھی ہوتا ہے کہ مضمون صاحب مضمون کا حق ہے تو اپنے جسم کی حفاظت کے لیے کسی معمولی مضمون میں تصرف جائز ہوتا ہے۔ بدائع کا یہ پڑ گیا رہا ہے کہ و عصبہ ثلث حقالہ فکالت محظوظة للسلطان۔ اور البتہ اگر اس طرح کی بدائع کاری سے مقصود صرف عیال غیر مقصود کا تحفظ ہو جس کو اس کے لیے بدن کے کسی بھی غیر حاصل مضمون کو کاٹنا جائز نہ ہوتا ہے، جیسے بیوت و ران و غیرہ، باز و سر کی جلد میں ہائے تو دوسری جگہ سے جلد کاٹ کر وہاں بدائع کاری کی اجازت نہ ہوگی کہ یہ اجازت کچھ ضرورت ہے اور یہاں ضرورت کیا، حاجت بھی نہیں پائی جاتی۔ اور اگر اس سے عیال مقصود جیسے آگاہی پلک، ہونٹ، وغیرہ کا تحفظ مقصود ہو تو اجازت ہونی چاہیے۔ اور اگر اس سے عیال مقصود جیسے آنکھ کی پلک، ہونٹ، وغیرہ کا تحفظ مقصود ہو تو اجازت ہونی چاہیے۔

الحق (۲) آپریشن کے لیے اجازت ضروری ہے کسی انسان کے ہونے کوئی عضو کاٹنے، جوڑنے یا دیکھ کر آپریشن کرنے کے لیے صاحب امر کی اجازت ضروری ہے۔ فقہانے آپریشن کے لیے تین شرطیں لازم گرداتی ہیں۔

ایک یہ کہ طبیب آپ پریشان کا مہر ہو۔ دوسرے یہ کہ قطع دوجہ معطل دہریے ہوں۔ تیسرے یہ کہ صاحب امر کی اہلادت ہے۔ چنانکہ روح ازل جز نکات سے بے گمان ہوتا ہے۔

۵) قزاقی مائیکیری میں خٹمان اچھر کے طاقن میرا ہے اور ادا فصد الفطاف، او برغ البراغ ولم يتجاوز
الموضع المعتاد فلا ضمان عليه فيما عطف من ذلك، فإن تجاوز الموضع المعتاد ضمن . وهذا إذا كان
البرغ باطن صاحب الفضة، أما إذا كان بغير إذن فهو ضمن سواء تجاوز الموضع المعتاد . أو لم يتجاوز إذا
في السراج الواقع له . (ص ۱۹۹ ج ۱، فصل الباب ۲۸، من كتاب الإجازة)

ایسا ہی الیاس الخلیج المعروف بالادی ۲۰ ایس میں ہے۔ (علی حامش الہندیہ ص ۸۶، ج ۲، روح فی الحجام والبرخ)

۱) مسوط سرخی میں ہے: ولو امر رجل أن يحن عينه أو يسه فأخطأ، فقطع الحشفة كان ضامناً لما ينشأ أن عمل الحنان معلوم بمحلله فإذا جاوز ذلك كان ضامناً ولم ينشأ في الكتاب ما ذا يقسم؟ وهو عمرو بن محمد وحميد الله في النواصر قال: وإذا مات فقد حصل تلف النفس بغيره أحد عشر ما تقول فيه، والآخر غير ما تقول فيه وهو قطع الحشفة فكان ضامناً نصف بدل النفس، (ص ۱۱۳، ۱۱۴، ج ۱، باب ما يقسم فيه الأجير) ایسا ہی مائے شرح ہدایہ ص ۶۸، ۶۹، ج ۸، باب ضمان الفاجر میں بھی ہے۔

۲) نیز مسوط میں ہے: وإذا حطم الحجام بأجر، ولو برغ البطار، أو حلق الحلق بأجر حر أو عبداً بأمر، أو بطأ فرجه، فمات من ذلك فلا ضمان عليه إلا أن يخالف لمجاوزة الحد أو بفعل غير أمره فيكون ضامناً حقيقاً، (ص ۱۱۰، ۱۱۱، ج ۱، باب ما يقسم فيه الأجير)

۳) ہدایہ، باب ضمان الفاجر ص ۳۱۰، ج ۳ میں یہ نقل فرمایا کہ مختصر قریبی میں آپ رضی اللہ عنہ کے لیے یہ شرط ذکر فرمائی کہ اگر اسے موضع مقرر سے آگے نہ بڑھے اور حاتم منہج میں اجازت کی شرط لازم کر دئی تو ہر کتاب میں آپ رضی اللہ عنہ کی ایک ایک شرط کا بیان ہے، وہی کلی واحید من الصاریحین نوح بیان۔

۴) اس کے تحت تلمیح القدر میں ہے: لأنه ذكر في مسألة القدوري عدم المجاوز عن الموضع المعتاد حتى أنه إذا تجاوز بحب الضمان وذكر في مسألة الجتمع الصغير الأجرة وحجامة العبد بأمر المولى، حتى أنه إذا لم يكن بأمره بحب الضمان فجعل المذكور في أحدهما مذكور في الأخرى، وكذا في النهاية ومراجع البداية، وأسكن من ذلك في البيان عبارة الكفاية فإنه قال فيها: فصار ما نقل به رواية المختصر بياناً لما سكت عنه رواية الجتمع الصغير، وما نطق به رواية الجتمع الصغير بياناً لما سكت عنه رواية المختصر، فيستفاد من مجموع الروايتين اشتراط عدم المجاوز والإذن لعدم وجوب الضمان، حتى إذا عدم أحدهما أو كلاهما بحب الضمان، (فتح القدير ج ۹ ص ۱۲۹، كتاب الإجازات باب ضمان الأجير)

ایسا ہی مائے شرح ہدایہ ص ۶۸، ۶۹، ج ۸، نیز کافایہ شرح ہدایہ ص ۶۸، ۶۹، ج ۸، باب ضمان الفاجر میں ہے اور ایسا ہی کافی اور غوری میں بھی ہے۔ جیسا کہ رد المحتار ص ۹۳، ج ۹، باب ضمان الفاجر میں نقل فرمایا۔

اور فقہاء میں یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ ان الفاظ میں ہے: ولا ضمان على حجام وبراغ أي بطار وفضاء لم يجاوز الموضع المعتاد، فإن جاوز المعتاد ضمن الزيادة كلها إذا لم يهلك المحس عليه وإن هلك فليس نصف فيه النفس لتلفها بمأذون فيه وغير مأذون فينصف ولو شرط على الحجام ونحوها العمل على وجه لا يسري لا يصح، لأنه ليس في وسعه إلا إذا فعل غير المعتاد فيضمن، (ص ۱۱۳، ۱۱۴، ج ۱، باب ما يقسم فيه الأجير) ایسا ہی ہدایہ شریعت ص ۱۲۸، ۱۲۹، ج ۸، میں بھی ہے۔

ان نکات سے روز روشن کی طرح ثابت ہو جاتا ہے کہ آپ رضی اللہ عنہ کے لیے اجازت ضروری ہے، مگر اب سوال یہ ہے

کیا اجازت کسی کی چاہیے۔

اس سلسلے میں یہ بات تو بہت ہی واضح ہے کہ مریض اگر عاقل و بالغ ہے تو وہ اپنا ولی آپ ہے، لہذا اس کے آپریشن کے لیے خود اسی کی اجازت ضروری ہوگی، چنانچہ مبسوط سرخسی اور فتاویٰ ہند کے درج ذیل جزییات سے یہ ثبوت فراہم ہوتا ہے:

❶ ولو أمر رجلاً أن يقطع إصبعه لوجع أصابه فيها فقطعها، فمات منها لم يكن على القاطع شيء..... لأن للآخر أن يفعل ذلك بنفسه فينتقل عمل المأذون إليه و يصير كأنه فعله بنفسه اه. ملحوظاً.

(المبسوط للإمام السرخسي ص ۱۴، ج ۱۶، باب ما يضمن فيه الأجير)

❷ ولو استأجره ليقطع يده، أو إصبعه أو يترع منه جاز ولو مات لا يضمن كذا في التتارخانية، اه. (فتاویٰ ہندیہ ص ۴۹۹، ج ۴، الباب فی مسائل الضمان)

❸ بدائع الصنائع کتاب الہدایات میں ہے: ولو قال: اقطع يدي، فقطع، لا شيء، عليه بالإجماع، لأن الأطراف يملك بها ممتلك الأموال.. وعصمة الأموال (ص ۲۴۷، ج ۱۰، کتاب الجنایات مکتبہ بیروت، لبنان) ثبت حقا له فیکلت محتملة للسقوط بالإباحة والاختار. اه. (بدائع الصنائع ص ۲۳۶، ج ۷)

❹ رد المحتار کتاب الہدایات میں ہے: وتقدم أول الجنایات أنه لو قال: اقطع يدي أو رجلي لا شيء، فيه وإن سرى نفسه لأن الأطراف كالأموال فصح الأمر اه. (رد المحتار ص ۲۵۵، ج ۱۰، دار البیان)

اور اگر مریض اجازت دینے کی پوزیشن میں نہ ہو تو آپ اس کے ورثہ کی اجازت درکار ہوگی کیوں کہ اگر بااجازت آپریشن میں مریض ہلاک ہو جائے تو قصاص یا دیت کے حق دار ورثہ ہوں گے تو اس کے لیے اجازت کا اختیار بھی انہیں کو ملے گا۔ ہدایہ کتاب الہدایات میں ہے:

والقصاص يستحقه المقتول ثم يخلفه وارثه والحد من قبل الرجال أو النساء وإن علا في هذا مسئلة الأب وكذا الوالد والجد من قبل الأب والأم فربما أم بعدت لما بيننا. اه. (ص ۵۶۳، ج ۴، باب ما يوجب القصاص وما لا يوجبه)

نیز اسی میں ایک دوسرے مقام پر ہے: وإذا اصططح القاتل وأولياء القاتل على مال سقط القصاص ووجب المال..... لأنه حق ثابت للموثة بحري فيه الاسقاط عفواً فیکذا تعویضاً لاشتماله على احسان الأولياء اه. (باب القصاص فيما دون النفس ص ۵۷۱، ج ۴)

یعنی جب ہے کہ فقہائے کرام نے اسقاط حمل کے لیے صاحب حمل کی اجازت کی شرط لازمی قرار دی، جیسا کہ رد المحتار میں ہے:

أسقطته ميتاً عمداً بدواً، أو فعل بلا إذن زوجها، فإن أذن لا غرة لعدم التعدي ولو أمرت امرأة ففعلت لا تضمن المأمورة اه. (رد المحتار میں ہے: والظاهر أن عدم الضمان بعد أن أذن لها زوجها في الإسقاط على ما يدل عليه سوى كلام صاحب الخلاصة، وإلا فمجرد أمر الأم لا يكون سبباً لسقوط حق الأب وهو ظاهر اه. والفي

۱۰۔ (رد المحتار ص ۲۵۶، ج ۱۰)

اور یہی وجہ ہے کہ اشیاء میں یہ صراحت فرمائی: وَلَا يُدَاوَى (الصغير) إِلَّا بِإِذْنِ وَلِيِّهِ ۖ (الأشياء والنظائر ص ۲۵، ج ۳) (أحكام الصبيان، الفن الثالث الجمع والفرق) ۴۸۱، أحكام الصبيان من الفن الثالث في الجمع والفرق

نیز اسی بنا پر فتاویٰ ہند یہ کہ یہ حکم بھی ہے: رجلٌ أو امرأة قطع الإصبع الزائدة من ولده، قال بعضهم: لا يضمن ولهما ولاية المعالجة، وهو المختار، ولو فعل ذلك غير الأب والأم فهلكت كان ضماناً، والأب والأم إنما يملكان ذلك إذا كان لا يخاف التعدي والوهن في اليد، كذا في الظهيرية ۱۷۰، (فتاویٰ ہند ص ۳۶۰، ج ۵، الباب الحادي والعشرون فيما يمس من جراحات بني آدم)

اور اگر مریض لا وارث ہو یا اس کا وارث معلوم نہ ہو یا وارث ایسی جگہ ہے کہ اس سے اجازت حاصل کرنے میں مریض کی جان کا خطرہ ہو، تو حاکم سے اجازت حاصل کی جائے کہ ایسی حالت میں ولایت نظری اسی کو تفویض ہوتی ہے۔ فقہ کا قاعدہ کلیہ ہے: الولاية الخاصة أقوى من الولاية العامة ۱۷۰، (الأشياء والنظائر ص ۲۹۵، ج ۱، القاعدة السادسة عشر)

اس کی اصل یہ احادیث کریمہ ہیں، نصب الرایہ میں ہے: روى مسلم (ص ۳۵، ج ۲) والبخاري (ص ۹۹۷، ج ۲) في الفرائض من حديث أبي حازم عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال: مَنْ تَرَكَ مَالًا فَلْيُورَثْهُ، وَمَنْ تَرَكَ كَلًّا فَلْيُأْتِ، انتهى.

و أخرج أبو داود (ص ۴۵، ج ۲) والنسائي، وابن ماجه، (ص ۲۰۱) في الفرائض عن المتقدمين معديكر، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ تَرَكَ كَلًّا فَلْيَأْتِ، وَمَنْ تَرَكَ مَالًا فَلْيُورَثْهُ، وَأَنَا وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ، أَعْقَلَ مَتِّهِ، وَأَوْثَرُهُ، وَالْحَالِ وَارِثُ مَنْ لَا وَارِثَ لَهُ، يَعْقِلُ عَنْهُ وَيُورِثُهُ. انتهى.

ورواه ابن خبان في "صحيحه" في النوع السادس والستين، من القسم الثالث، وفي لفظ لأبي داود، قال: أنا أولى بكل مؤمن من نفسه فمن ترك ديناً أو ضيعة فليأتني، الحديث ۱۷۰، (نصب الرایہ ص ۵۸، ج ۴، كتاب الكفالة)

اس باب میں یہی مسلک متاثر کیا بھی ہے، چنانچہ الحنفی میں ہے: وإن قطع طرفاً من إنسان فيه أكلة أو سلعة بإذنه وهو كبير عاقل فلا ضمان عليه، وإن قطعها مكرها فالقطع وسرايته مضمون بالقصاص سواء كان القاطع إماماً أو غيره؛ لأن هذه جراحة تؤدي إلى التلف والأكلة، وإن كان بقدرها مخوفاً فقطعها مخوف، وإن كان من قطعت منه شيئاً أو مجنوناً أو قطعها أجنبي فعليه القصاص لأنه لا ولاية له عليه وإن قطعها ولله وهو الأب، أو وصيه أو الحاكم أو أمينه المتولى عليه فلا ضمان عليه لأنه قصد مصلحته، وله النظر في مصالحه فكان فعله مأموراً به فلم يضمن ما تلف به كما لو ختته، فمات.

والسلعة غدة بين اللحم والجلد تظهر في البدن كالجمرة وتكون في الرأس واليدن وهي يكسر السين، والسلعة بفتح السين الشجة ۱۷۰، (المعني لابن قدامة الحنبلي ص ۳۲۷، ج ۸)

اور اگر حاکم سے اجازت حاصل کرنے کا بھی موقع نہ ہو اور سرجن مایہ ہو اور اسے امید ہو کہ جان آپریشن سے بچ جائے گی، یا مضبوط ہونے سے محفوظ ہو جائے گا یا اس کی صحت بحال ہو جائے گی، تو وہ چار آدمیوں کو گواہ بنا کر خود ہی آپریشن کرے۔

اس نثر کی صراحت فی الحال نظر میں نہیں البتہ درج ذیل جزیئہ سے کچھ مدلی جاسکتی ہے۔ ہدایہ کتاب الدیات میں ہے:

قال ومن شخ رجلاً قال تحت ولم یبق لها اثر و لبث الشعر سقط الأرض عند أبي حنيفة لزوال الشين الموجب له. (ہدایہ ص ۵۹۶، وفي نسخة ص ۵۸۰، ج ۱، فصل فيما دون النفس)

نیز درج ذیل جزیئہ سے بھی کچھ روشنی ملتی ہے۔ بہار شریعت میں ہے: دوسرے کے مال کو بغیر اجازت خرچ کرنا چند موقعوں پر جائز ہے۔ سفر میں کوئی شخص بیمار ہو گیا یا وہ بے ہوش ہو گیا، اس کے ساتھ والے اس کی ضروریات میں اس کا مال صرف کر سکتے ہیں۔ سفر میں کوئی شخص مر گیا اس کے سامان کو بچ کر تحفیہ و تحفین میں صرف کر سکتے ہیں اور باقی رہ جائے وہ ورثہ کو دے دیں۔ (بہار شریعت ص ۳۶، ۳۷، حصہ ۱۵، فہمب کا بیان)

رواکنہم میں ہے: إذا مات بعض الرفقة في السفر فباعوا فراشه و عدته و جهوه و بئنه و رقبوا البقية إلى الورثة أو أغمى عليه فأنفقوا عليه من ماله لم يضمنوا استحساناً. (ج ۹، ص ۲۹۱، کتاب الغصب، دار البیان)

مال فقیر نفس ہے حتیٰ کہ ارشاد رسالت ہے من قتل دون ماله فهو شهيد۔ جو اپنے مال کی حفاظت کے لیے قتل کیا جائے وہ شہید ہے۔ (مسلم شریف ص ۸۱، ج ۱، کتاب الایمان) لہذا یہی حکم نفس کا بھی ہونا چاہیے واعلم بالحق عند ربی۔

جانور کے عضو سے بیعت کا راز: جان بچانے کی ضرورت شرعیہ تحقیق ہو اور علم غالب حاصل ہو کہ جانور کا عضو جوڑ دینے سے جان بچ جائے گی تو بدن انسانی میں جانور کا عضو لگانے کی اجازت ہے۔ پھر جب جوڑنے کے بعد عضو حیوانی میں جان آ جائے گی تو وہ عضو انسانی قرار پائے گا، اس صورت کے جواز کے لیے آیت کریمہ "فمن اضطر غیر مبالغ ولا عاد فلا اثم علیہ" کافی ہے کہ اس آیت کریمہ میں پوپہ ضرورت و اضطرار خون دینا اور مردار و لحم خنزیر کھانا مباح بتایا گیا ہے۔ تو ایسے ہی اضطرار و ضرورت کی بنا پر جانور کے کئے ہوئے عضو سے بیعت کا راز بھی جائز ہوگی۔

اور جیسا کہ ابھی گزرا، غیر معصوم مردہ انسان کے عضو سے اضطرار کی صورت میں بیعت کا راز بھی جائز ہے تو کسی جانور کے عضو سے بیعت کا راز بھی جائز قرار پائے گی۔

دوسرے کو عضو دینے کی وصیت: یہ سخت حرام اور گناہ کبیرہ ہے کہ ایک مسلمان یہ وصیت کرے کہ میری وفات کے بعد میرا عضو کات کر یا کٹوا کر کسی کو دے دیا جائے، کہ مسلمان کا عضو بالاتفاق مطلقاً معصوم ہے۔ نیز آدمی اپنے کسی عضو کا مالک نہیں۔

حنفیہ و مہلبیہ کے نزدیک تو حیات و ممات ہر حال میں اور ضرورت شرعیہ کے وقت بھی مسلمان کا ایک ایک عضو معصوم، ناقابلِ اباحت ہے، اس لیے ان دونوں مذاہب میں بلاشبہ وصیت باطل ہے۔

مالکیہ کی اس بات میں صراحت نہ ملی کہ بعد وفات مسلم پوپہ ضرورت اس کا عضو قابلِ اباحت ہے یا نہیں۔

امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بعد وفات پھر ضرورت قابلِ ابادت ہے، جیسا کہ اہل حق لایں قد لہ ص ۶۰۲، ۸ ج کے ۱۶۱ سے منظر پر گزرا مگر ان کے نزدیک بھی ابادت کے لیے بالفعل ضرورت کا وجود ضروری ہے اور عام طور سے وصیت کے وقت ضرورت کا تحقق نہیں ہوتا، دینی موسیٰ کو اس کا لحاظ ہوتا ہے۔ اس لیے ان کے نزدیک بھی یہ وصیت باطل ہوتی چاہیے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجہات بار دوم: مقالہ - ۱

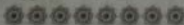
از: محمد نظام الدین رضوی، رکن مجلس شرعی، جامعہ اشرفیہ مبارک پور

مسلم میت کے عضو کا استعمال: اگر جان بچانے کے تمام ذرائع مفقود ہوں اور مسلم میت کے عضو کا استعمال قطعی ناگزیر ہو تو اس کے استعمال کی اجازت بقدر ضرورت ہو سکتی ہے۔ جیسا کہ درمختار میں ہے: لو هو (أي المحرم) مضطر إلى أكله و يقدم الميتة على الصبيد، والصبيد على مال الغير ولحم الانسان، فیل: والخنزیر، ولو الميت نیثا لم یحل یحل بحال کما لا یأکل طعام مضطر آخر۔ اھ ملخصاً۔ (علی هامش رد المحتار ص ۲۱۴، ج ۲)

لیکن دوسرے کا عضو اس وقت لیا جاتا ہے جب اس کا دماغ تو مر چکا ہو اور دل زندہ ہو۔ اور دل کی حیات باقی رہے ہو شرعاً میت کا اطلاق نہ ہوگا، اسباب موت کا نتیجہ ہونا موت نہیں۔ اور ایسا ہو سکتا ہے کہ اسباب پائے جائیں مگر موت نہ پائی جائے، موت دینا اللہ عزوجل کا فعل ہے وہ چاہے تو بے عرصے تک دل کی حیات بڑھا دے اور دماغ کو از سر نو زندگی عطا فرمادے، ارشاد باری ہے: وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ يَكْفُلُ اللَّهُ جَنَاحَ كُلِّ نَفْسٍ وَنَحْنُ عُزْبَتُهُ۔ اور کوئی جان بے حکم خدا مر نہیں سکتی سب کا وقت لکھا رکھا ہے۔ (۱۳۵) (آل عمران ۳) وَإِنَّا لَنَحْنُ نُحْيِي وَنَمِيتُ وَنَحْنُ الْوَارِثُونَ۔ اور بے شک ہم ہی جلائم اور ہم ہی موت دیں اور ہم ہی وارث (باقی رہنے والے) ہیں۔ (۲۳، ۱۵، الحجر ۱۵) نَحْنُ قَاتِلُوا بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمَّا نَسُوا مَا وَعَاكُمْ قُلْتُ أَتَعْتَدُونَ۔ اللہ ہمیں مرنا ٹھہرایا (۶۰، ۵۱) (الواقعة ۵۱)۔ اللہ ہمیں مرنے والے نفس جتنے مقرر کیا، اللہ جانوں کو وفات دیتا ہے ان کی موت کے وقت۔ (۴۲، ۳۹) (الزمر ۳۹)

اس کے تحت مدارک شریف میں ہے: ولكل إنسان نفسان إحداهما نفس الحياة وهي التي تغاري عند الموت، والأخرى نفس التمييز وهي التي تغارقه إذا تام. وروى عن ابن عباس رضي الله عنهما: في ابن آدم نفس وروح بينهما شعاع مثل شعاع الشمس فالنفس هي التي بها العقل والتمييز والروح هي التي بها النفس والتحرك فإذا نام العبد قبض الله نفسه ولم يقبض روحه. اھ۔ (ص ۴۵۷ ج ۲ سورة الزمر ۳۹، آية ۴۲)

جب سانس اور حرکت قلب باقی ہے تو روح باقی ہے، لہذا زندگی ثابت۔ شرح عقائد میں ہے۔ والموت قائم بالميت مخلوق الله تعالى لا يصنع للعبد فيه تخليفاً ولا اكتساباً الخ۔ (ص ۹۴) واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار اول: مقالہ ۲

از: مفتی طبع الرحمن رضوی، ادارہ شریعہ، پٹنہ

آوی کو ضرورت و حاجت کی وجہ سے اپنے اعضا میں قطع و برید کا حق ہے، بلکہ بلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو منفعت و لذت تک کے لیے بھی قطع و برید کا اختیار ہے۔ جیسا کہ مولانا نفیس احمد صاحب نے فتاویٰ عالمگیری کے حوالہ سے لکھا ہے:

● لا بأس بشق المثانة إذا كانت فيها حصاة. ● لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسرى. ● إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعاً أو شفةً آخر قال نصير الخ.

البتہ ایک آوی کی خاطر دوسرے آوی کے اعضا میں قطع و برید کرنے کے لیے ضرورت بھی مותר نہیں ہوگی۔ اس لیے یہ جائز نہیں ہوگا۔

انسان کے کٹے ہوئے اعضا اس کے اپنے حق میں پاک ہوں گے جیسا کہ مولانا نفیس احمد صاحب ہی نے درمختار کے علاوہ بحر الرائق کے بھی حوالے سے لکھا ہے:

● الأذن المقطوعة طاهر في حق صاحبها وإن كانت أكثر من قدر الدرهم. ● المنفصل من الخبي كمينه إلا في حق صاحبه.

بلاکت کا اندیشہ نہ ہو تو اپنا ہی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا قبل کے لیے بھی جائز ہونا چاہیے۔ اجازت کی جو ترتیب حضرت مفتی نظام الدین صاحب نے لکھی ہے، میں بھی اسے ضروری سمجھتا ہوں۔



تنقیحات بار اول: مقالہ ۳

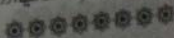
از: مولانا نفیس الہدی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

ضرورت کے دائرہ اثر میں داخل ہے کیوں کہ ضرورت کی تعریف یہاں منطبق ہے "الضرورة قبو له حدًا إن لم يتناول الممنوع هلك أو قارب الهلاك" (حموی ص ۱۴۰)

الجواب (۲) ہرگز صاحب عضو کے حق میں ناپاک نہیں، جیسا کہ درمختار ص ۱۳۸، حاشیہ الحاق علی البحر الرائق ص ۱۱۳، راجع الاشیاء وغیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے۔

الجواب (۳) میرے خیال میں دونوں صورتیں حد جواز میں ہونی چاہیے، جیسا کہ بحر الرائق مسائل شتی میں ہے: "إلا لمصالح تعود إليه"

الجواب (۴) اگر انسان کے بدن کا کوئی عضو اسی کے بدن میں لگانے کے لیے اسی کے مصالح کی خاطر کاٹا جا رہا ہے تو اجازت کی ضرورت نہیں ہونی چاہیے۔ ہاں اگر دوسرے کے لیے ہو تو بغیر اذن نا جائز ہوگا۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار اول: مقالہ - ۳

از: مولانا بدر عالم مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ، مبارک پور

الجواب ۱: علاج کے لیے عضو انسانی کا قطع و برید جائز ہے۔ قصہ کا جواز اس پر دلیل مبین ہے۔ انسانی جان بچانے کے لیے ہرچہ اولیٰ جواز ثابت ہے اور بلاشبہ ضرورت شرعیہ کے دائرہ اثر میں داخل ہے۔ یہ اس وقت جب کہ اس کا عضو کاٹنے بغیر خود اس کی جان کو خطرہ ہو۔ تو اس کے حق میں ضرورت کا تحقق ہے۔ لیکن دوسرے انسان کی جان کو خطرہ ہے تو اس کو بچانے کے لیے کسی انسان کا عضو کاٹا جائے اور جاں بلب مریض کے جسم میں جوڑا جائے تو جان بلب مریض کے لیے تو ضرورت کا تحقق ہے۔ اب یہ عضو اگرچہ اصل کے اعتبار سے حرام ہے۔ لیکن ضرورت کے تحقق ہونے کی وجہ سے جان بلب کے حق میں اس کا استعمال جائز ہوگا، لیکن جس کا عضو کاٹا گیا ہے اس کے لیے یہ قطع عضو جائز نہ ہوگا، اس کے حق میں ارتکاب حرام بلا ضرورت رہے گا۔

الجواب ۲: انسان کا عضو مقطوع خود اس کے حق میں ناپاک نہیں، کما فی الدر المختار وغیرہ من الکب الحنفیہ۔

الجواب ۳: صرف جان بچانے کی غرض سے ایک عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا جائز ہوگا۔ تحفظ جمال کے لیے اس کی اجازت نہ ہو سکے گی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب ۴: دور حاضر میں قابل اعتماد تجربہ کار ڈاکٹر اگر جان بلب مریض کی جان بچانے کے لیے اس کے کسی عضو کا قطع و برید ضروری سمجھتا ہے تو شرعاً اسے اجازت ہونی چاہیے، اس کو ولی یا حاکم کی اجازت پر موقوف ماننا میرے خیال میں مریض کے لیے خطرناک ثابت ہو سکتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار دوم: مقالہ - ۲

از: مولانا آل مصطفیٰ مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوئی

مسلمیت کے عضو لگانے میں فقیر جواز بالشرط کا رجحان رکھتا ہے۔ البتہ عصری حالات کے تناظر میں اس کی اجازت دینے کو خلاف مصلحت سمجھتا ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



تنقیحات بار دوم: مقالہ - ۲

از: مولانا عزیز احسن رضوی، استاذ جامعہ قادریہ مظہر العلوم علی پورہ، والدہ، بنگال

بدائع متابع کتاب الاقسان جلد رابع، ص ۳۱۶ کی عبارت تحریر ہو رہی ہے:

ولو سقط سنہ بکرہ ان یاخذ سن منیت فیشدھا مکان الأولی بالا جماع، وکذا بکرہ ان یبعد تلك السن الساقطة مکانها عند أبي حنيفة و محمد و رحمهما الله تعالى. ولكن یاخذ سن شاة ذکبة فیشدھا مکانها، قال أبو یوسف رحمه الله تعالى: لا بأس بسنه و بکره سن غیره و قال لا یشبه سنہ سن منیت استحسن ذلك و بینهما عندی فصل ولكن لم یحضر لی، ووجه الفصل له من وجهین، أحدهما أن

سنّ نفسه جزء منفصل للحال عنه، لكنّه يحتمل أن يصير متصلا في الثاني بأن يلتئم فيشد بنفسه فيعود إلى حالته الأولى. وإعادة جزء منفصل إلى مكانه يلتئم جائز كما إذا قطع شيء من عضوه فأعادته إلى مكانه. أما سنّ غيره فلا يحتمل ذلك. والثاني أن استعمال جزء منفصل عن غيره من بني آدم إهانة بذلك الغير والأدعي بجميع أجزائه مكرم ولا إهانة في استعمال جزء نفسه في الإعادة إلى مكانه. وجه قولهما أن السنّ من الأدعي جزء منه، فإذا انفصل استحقq الدفع ككُتْلِهِ والإعادة صرف له عن جهة الاستحقاق، فلا تجوز وهذا لا يوجب الفصل بين سنّه و سنّ غيره.

فتاویٰ قاضی خاں برہان قضاوی ہندیہ میں ہے: وإن سقطت نية الرجل قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى: بكرة أن يعيدها ويشدها ولكن يأخذ من شاة ذكية ويشدها مكانها وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى: لا بأس بأن يشد نية في موضعها وليس هذا كسنّ ميت. (ص ۴۱۳، ج ۳)

فتاویٰ یزید بن ہاشم قضاوی ہندیہ میں ہے: لا يعيد السنّ الساقطة بل يأخذ من شاة ذكية ويصلها وقال الثاني رحمه الله تعالى: يأخذ من سنّه لامن سنّ غيره. (ص ۳۶۹، ج ۶)

فتاویٰ ہندیہ میں ہے: قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: لا بأس بأن يعيد سنّ نفسه وأن يشدها. وإن كان سنّ غيره بكرة ذلك كذا في السراج الوهاج. (ص ۳۳۶، ج ۵)

قال أبو يوسف رحمه الله تعالى في مجلس آخر: سألت أبا حنيفة رحمه الله تعالى عن ذلك فلم ير بإعادتها بأساً. كذا في الذخيرة. بشر عن أبي يوسف في الأمالي أنه إذا سقط سنّ رجل فإنّ أبا حنيفة رحمه الله تعالى بكرة أن يعيدها ويشدها بلعجب أو فطنة وكان يقول هي كسنّ ميتة يشدها مكانها قال ولكن يأخذ سنّ شاة ذكية ويشدها مكانها. قال أبو يوسف: لا بأس أن يشد منه مكانها ولا يشبه سنّه سنّ ميتة استحس ذلك قال أبو يوسف بين سنّه و سنّ الميتة فرق وإن لم يحضرني قال بشر قال أبو يوسف سألت أبا حنيفة عن ذلك في مجلس آخر فلم ير بإعادتها بأساً. وهكذا في رد المحتار وغيرها.

ما حصل: بدائع صنائع و دیگر کتب معتبرہ اور اسفار معتبرہ کی عبارتوں کا ماحصل یہ ہے کہ دوسرے کے دانت کو لگانا بالاجماع مکروہ ہے۔ میرے خیال میں بدائع صنائع کی عبارت "بالاجماع" سے مراد ائمہ ثلاثہ (سیدنا امام اعظم، سیدنا امام ابو یوسف و سیدنا امام محمد) کا اجماع ہے۔ اپنے دندان و دندانہ کو اسی جگہ لگانے میں کچھ کتابوں میں ہمارے ائمہ کرام کے درمیان اختلاف ظاہر ہوتا ہے۔ بدائع صنائع نے عدم جواز و کراہیت کی نسبت طرفین کی طرف کی اور امام ثانی کی طرف جواز کی، طرفین کی طرف سے یہ دلیل آئی کہ دندان جز انسانی ہے۔ جب وہ گر گیا تو دفن کا مستحق ہوا اور دفن نہ کر کے اس کی جگہ لگانا حق و ارتقا ہے۔ جس طرح دندان و دیگر لگانا جائز و مکروہ ہے اسی طرح دندان خویش کو بھی لگانا جائز و مکروہ ہے۔ کہ جدا ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

امام ثانی کی طرف سے دو دلیلیں آئیں۔ پہلی دلیل کہ وہ جز جدا تو ہوا کہ اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ یا مگر اسے اپنی جگہ پر لپکے کا احتمال ہے، بالآخر جدا کا حکم نہیں کہ اس پر کل (مردہ انسان) کا حکم لگایا جائے بر خلاف دندان و دیگر اپنی جگہ چھوڑ کر دوسری جگہ یا دوسری جگہ لگانا ہے۔ کہ بات دوسرے کے دانت لگانے کی ہو رہی ہے وہ یکسر جز منفصل ہے اس پر کل

کا حکم لگے گا اور کل کا حکم نہ لگنا جائز و روا نہ ہوگا، اسی وجہ سے دندان دیگر کے تعلق سے ہمارے ائمہ کرام کا اختلاف نہ ہوا، بدائع نے دندان دیگر کے عدم جواز کو کراہت پر اجماع کا لفظ نقل فرمایا۔

اس دلیل کا غلط یہ ہو سکتا ہے کہ جہاں سے جدا ہو وہاں جزلے کا احتمال ہو تو لگنا جائز ہوگا ورنہ نہیں، اگر تعلق رکھا جائے کہ جہاں جہاں فٹ ہونے کا احتمال ہو، لگنا درست و روا ہوگا تو قول ائمہ کی کا بطلان لازم آئے گا۔ دندان دیگر کے تعلق سے ائمہ کرام کا اختلاف میری نظر سے نہ گزرا۔ بزاز یہ وہندیہ وغیرہ نے دندان دیگر کے عدم جواز کو کراہت کی نسبت سیدنا امام ابو یوسف علیہ الرحمہ کی طرف کی ہے اور فتاویٰ قاضی خاں وغیرہ نے دندان خویش کے عدم جواز کو کراہت کی نسبت سیدنا امام اعظم علیہ الرحمہ کی طرف کی۔ ذخیرہ تارخانہ، رد المحتار، حاشیہ عالمگیری نے دندان خویش کے تعلق سے سیدنا امام اعظم کی طرف عدم جرح منسوب کیا۔

دوسری دلیل: اپنے جزل کو لونا کر استعمال کرنے میں تو چین نہیں ہے۔ ہاں دوسرے کے جزل کو استعمال کرنا تو چین ہے۔ غائبانہ جزلہ نفسہ کی قید کا اضافہ اس لیے ہوا کہ جزلہ خویش کو لونا کر استعمال کرنے میں تو چین نہیں اور جزلہ دیگر کے استعمال میں تو چین ہے، جیسا کہ بدائع وغیرہ کی عبارت گزری۔

اور میت کی قید اس لیے آئی ہوگی کہ وہ جزلہ اس کے کام کا نہ رہے جب بھی دوسرے میں لگنا جائز نہیں، جب انسان مر گیا تو اس کا جزلہ اس کے کام کا نہ رہا، دوسرے کے کام آ سکتا ہے مگر اس کی بھی اجازت نہ ملی۔ اسباب سے کہ سہارے کھینچنا دیکھی جائے۔ هذا ما ظهر لي والعلم عند الله.



تنقیحات بار اول: مقالہ - ۵

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ اسلامیہ، العلوم و ہنر

بسم الله الرحمن الرحيم

الجواب [۱] ای: علاج کے لیے انسانی عضو کا قطع و برید ضرورت کے دائرہ اثر میں داخل نہیں، اگرچہ طیب یہ بتائے کہ اس علاج سے مریض کی جان بچ جائے گی۔ ایسا اس لیے کہ کوئی شخص شدت جھوک سے اضطراب کی حد کو پہنچ گیا، دوسرا شخص اس مضطر سے یہ کہے کہ میرا ہاتھ کاٹ کر کھا جاؤ، تو ایسی صورت میں بھی مضطر کے لیے ہاتھ کاٹ کر کھانا حلال و جائز نہیں۔ چنانچہ بہار شریعت میں ہے:

”ایک شخص اضطراب کی حالت میں ہے، دوسرا شخص اس سے یہ کہتا ہے کہ تم میرا ہاتھ کاٹ کر اس کا گوشت کھا لو، اس کے لیے اس گوشت کے کھانے کی اجازت نہیں یعنی انسان کا گوشت کھانا اس حالت میں بھی مباح نہیں۔“ (بہار شریعت ص ۱۶، حصہ ۱۶)

جب اضطراب کی حالت ضرورت کے دائرہ اثر سے باہر ہے تو شخص علاج کے لیے قطع و برید ضرورت کے دائرہ اثر میں کیوں کر آ سکتا ہے۔

الجواب [۲] ای: کسی انسان کا کٹنا ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے اور دوسرے کے حق میں ناپاک، جیسا کہ درمختار و اشباہ وغیرہ میں اس کی صراحت موجود ہے۔

الجواب ۳

مجلس ذیب و زینت اور جمال و آرائش کی خاطر ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا جائز ہے بشرطے کہ اس عمل سے ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو۔ لہذا اہل ایمان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر بدرجہ اولیٰ جائز ہوگا اور اس طرح ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنے میں شرعاً کوئی حرج نہ ہوگا۔ ہاں اگر اس طرح کے عمل میں جان کی ہلاکت کا غالب گمان ہو تو جائز نہ ہوگا، چنانچہ علماء تصریح فرماتے ہیں کہ مشائخ میں پتھری پڑ جائے یا کوئی زخم اور پھوڑا ہو جائے تو آپریشن کے ذریعہ اس قسم کے علاج میں کوئی شرعی ممانعت نہیں، بلکہ علماء فقہانے تو یہاں تک اجازت دی ہے کہ کسی کو بچانے کے لیے چھ انگلیاں ہوں تو زائد کو کٹوانے میں کوئی حرج نہیں۔ جب کہ اس میں صرف جمال و آرائش ہی ہے۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے:

لا بأس بقطع العضو إن وقعت فيه الأكلة لئلا تسري كذا في "السراجية"، لا بأس بقطع اليد من الأكلة و شق البطن لما فيه كذا في "المقتط". إذا أراد الرجل أن يقطع أصبعًا زائدة أو شيئًا آخر قال نصير رحمہ اللہ تعالیٰ: إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك و من له سبعة زائدة يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل و إلا فلا بأس به. كذا في حزانة المفتين، (ص ۱۵۰، ج ۲)

الجواب ۳

کسی انسان کے بدن سے کسی عضو کو کاٹ کر دوسری جگہ اسی انسان کے بدن میں جوڑنا خود اس کی اجازت یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے کہ انسان اپنے جسم کا خود محافظ ہے۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجیات بار دوم : مقالہ ۳

از: مولانا قاضی فضل احمد مصباحی، استاذ جامعہ عربیہ ضیاء العلوم، بنارس

الجواب ۱

کسی کے علاج کے لیے دوسرے انسانی عضو کا قطع و بردہ ضرورت کے دائرہ اثر میں داخل نہیں۔

الجواب ۲

کسی انسان کا کٹا ہوا عضو خود اس کے حق میں پاک ہے اور دوسرے کے حق میں ناپاک۔

الجواب ۳

جمال مقصود کے تحفظ کے لیے ایک جگہ سے عضو کاٹ کر دوسری جگہ جوڑ دینا جائز ہے بشرطیکہ اس عمل میں ہلاکت کا اندیشہ نہ ہو، لہذا اہل ایمان بچانے کی ضرورت کے پیش نظر بدرجہ اولیٰ جائز ہے۔

الجواب ۴

انسان کے بدن سے عضو کا کٹنا پھر جوڑنا، اس کی یا اس کے ولی یا حاکم کی اجازت سے مشروط ہے۔



نتیجیات بار اول : مقالہ ۶

از: مولانا محمد اختر کمال قادری، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب ۱

کسی انسان کے عضو میں قطع و بردہ اس لیے کرنا کہ اس کے ذریعہ دوسرے آدمی میں بیعت کا ردی کی جائے، مطلقاً اس کی حرمت تحریر ہو چکی ہے کہ ایسا کرنا کسی طرح جائز نہیں بلکہ حرام و گناہ ہے۔ اور نیز یہ ضرورت کے دائرے میں نہیں آتا ہے کیوں کہ "قطع عضو من أعضاء" یہ ان افعال میں سے ہے جو اکراہ اور ضرورت کی صورت میں بھی مباح

منتیحات بلا اول : مقالہ - ۷

از: مولانا محمد ارشاد احمد رضوی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب (۱) انسانی اعضا کا ترشیا اور نکالنا فقہائے احناف رحمہم اللہ تعالیٰ کے نزدیک دائرہ ضرورت سے باہر ہے۔ اسی لیے ان کے نزدیک کبھی بھی کسی صورت میں اس کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔ اس کے متعدد جزئیات مختلف فقہی کتابوں میں مذکور ہیں اور اس موضوع پر لکھے گئے مقالات میں بھی شامل ہیں۔ بدائع الصنائع میں سیدنا ملک العلماء ابو بکر بن مسعود کا سنی رضی اللہ تعالیٰ عنہ تحریر فرماتے ہیں:

وأما النوع الذي لا يباح ولا يرد خص بالإكراه أصلاً فهو قتل المسلم بغير حق سواء كان الإكراه ناقضاً أو ناشئاً..... وكذا قطع عضو من أعضائه، والضرب المهلك. (ص ۱۷۷، ج ۷)

فقیر نے گذشتہ سیمینار کے اس موضوع پر تحریر کردہ اپنے مقالہ میں لکھا تھا: اس لیے فقہ حنفی کے انصوص کے مطابق بیوند کاری کی اس قسم کے جواز کی صورت ظاہر نہیں ہوئی، بالخصوص اس صورت میں جب کہ اس کی شرح کامیابی بہت کم ہو۔

اس کے بعد "جواز کی راہ" کے عنوان سے ضرورت کو بنیاد بنا کر اس کے جواز کی مجتہد کے بارے میں لکھا تھا۔ اس ممکنہ جواز کے لیے اس فقیر نے بعض ضاعت نے اپنے ناقص ترین مطالعہ کی روشنی میں مقتدرانہ اسلام کے ان اقوال کو راہنما بنایا تھا جن میں خطر کے لیے مرد اور مردہ انسان کے گوشت کھانے کو جائز بتایا گیا تھا۔ حضرت علامہ ابو محمد عبداللہ بن احمد بن محمد ابن قدامہ مقدسی متوفی ۲۴۰ھ تحریر فرماتے ہیں:

وإن وجد معصوماً ميتاً لم يباح أكله في قول أصحابنا وقال الشافعي وبعض الحنفية: يباح وهو أولى لأن حرمة الحي أعظم..... واختار أبو الخطاب أن له أكله. اهـ ملخصاً. (ص ۶۰۲، ج ۸)

فقیر نے اس عبارت اور ان دوسری عبارات کو مد نظر رکھتے ہوئے جو فقیر کے مقالہ میں مذکور ہیں، یہ خیال کیا کہ ان ذوی الاحترام ائمہ کی نگاہ حالی میں کوئی نص فقہی یا شرعی ہوگی جن کی بنیاد پر ان نفوس کریمہ نے اس کا قول کیا اور جب کسی بھی عمل میں ضرورت کے تحت اجازت حاصل ہوگی تو پھر وہ مقام ضرورت کے دائرہ اثر میں آگیا۔ سیدنا اعلیٰ حضرت امام احمد رضا قادری قدس سرہ سالہ مبارکہ حلی النص فی اماکن الرخص میں تحریر فرماتے ہیں:

"اب سواضع ضرورت کا استثناء تو بدیہی..... اس کے لیے تمام ممنوعات کہ کسی حال میں قابلِ اباحت یا مقبل رخصت ہوں، مباح یا مریض ہو جاتے ہیں۔" (فتاویٰ رضویہ ص ۱۹۹، ج ۹، کتاب الطہر والاباحۃ، نصف آخر)

لیکن چوں کہ یہ قول جمہور سے ہٹ کر ایک نفر درکھتا ہے۔ تو اب یہ امر اراد بابِ نظر کے حوالے کہ یہ مفرد قول اس معاملہ کو ضرورت کے دائرہ تاثر میں لانے کی صلاحیت رکھتا ہے یا نہیں؟ فقیر کو اس بارے میں کوئی راہنمائی نہ مل سکی۔ لیکن فقیر کے خیال میں اب بیوند کاری کے باب میں ضرورت کا تحقق ہی محلِ نظر ہے، کیوں کہ جدید تحقیقات نے اس کے سوا دوسری صورتیں ایجاد کر لی ہیں جن میں یہ شرعی قیاحیں موجود نہیں۔ محققین نے اس طریقہ کار کی یہ شرعی پائی کہ مریض کا جسم دوسرے کے اعضا کو قبول کرنے سے انکار کر دیا ہے اور یہ چیز بسا اوقات بہت نقصان دہ بلکہ جان لیوا ثابت ہوتی تھی جب کہ اس کے تدارک کے لیے بھی دوائیں موجود ہیں۔ لیکن اس سے خطرہ مکمل ملتا نہیں اس لیے اب امریکہ کی ایک کمپنی ایڈوانس ٹکنالوجی (ADVANCE TECHNOLOGY) نے فوومریض کے جسم کے خلیات (CELLS) سے ان

مطلوبہ اعضا کی تیاری کا کامیاب تجربہ کیا ہے جو جلد ہی دوسرے ملکوں میں بھی پھیل جائے گا۔ یہ اعضا کھونکے کے عمل سے تیار ہوتے ہیں۔ لعل اللہ بحدث بعد ذلك أمرًا.

الجواب (۲)

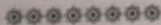
کسی انسان کا عضو خود صاحب عضو کے حق میں جسم سے جدا ہونے کے بعد بھی پاک ہے۔ عام ازیں کہ اس میں حیات نمود کرنے کی صلاحیت ہو یا نہیں۔ جیسا کہ حضرت فقیہ انفس قاضی خاں، حضرت ملک الاعمال کا سانی، صاحب درمختار، علامہ شامی، علامہ ابن قیم قدس سرہ رحمہ کی تصریحات سے ثابت ہے۔ اس کی تفصیل کے لیے دیکھا جائے (فتاویٰ قاضی خاں بر حاشیہ عالمگیری ص ۲۰، ج ۱/ بدائع الصنائع ص ۱۳۳، ج ۵/ الاشباہ والنظائر ص ۲۰۳، ج ۲/ البحر الرائق ص ۲۳۳، ج ۱/ شامی ص ۱۹۷، ج ۵/ اور ص ۲۰۷، ج ۱) واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۳)

اعضا کی بیخ کنکاری کی دوسری قسم میں عضو کا استعمال برہنہ ضرورت ہو یا برہنہ نہ ضرورت دونوں صورتوں میں حکم جواز یکساں ہوگا۔ اس لیے کہ یہ حکم جواز برہنہ طہارت ہے۔ برہنہ ضرورت نہیں کہ مقام ضرورت تک ہی خاص رہے، لہذا جس طرح دوسری مباح اور طہارہ چیزوں کا دوا استعمال نہ ضرورت دونوں محل میں یکساں طور سے جائز ہے، اسی طرح سے یہ بھی۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔

الجواب (۴)

انسان کے تمام اعضا بطور امانت اسے سپرد کیے گئے ہیں اور اسے ان کا ذمہ دار بنایا گیا ہے۔ قرآن حکیم میں ہے: إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَ مَسْئُولًا. (سورة الاسراء - ۱۷، الاية - ۳۶) سوال اسی سے ہوتا ہے جسے ذمہ داری سونپی جاتی ہے۔ اس لیے اس ذمہ دار کے حوالے کی گئی چیزوں میں تصرف بغیر اس کی اجازت کے روانہ ہوگا۔ اور جس وقت وہ اس کی استطاعت نہیں رکھتا تو یہ حق اجازت ولایت کی تہیہ سے ان افراد تک منتقل ہوتا رہے گا جو اس کی اہلیت کی مفقود ہونے کی صورت میں اس کے معاملات کے ذمہ دار بنائے گئے ہوں۔ واللہ تعالیٰ اعلم۔



نتیجہات بار اول : مقالہ -۸

از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، جامعہ امجدیہ رضویہ، گھنوی، منٹو

حائماً و مصلياً و مسلماً

اشیائے محرمہ کی چار قسمیں ہیں: **اول** وہی حرام جس کی حرمت کسی بھی حال میں زائل نہ ہو اور اس کے ارتکاب کی کبھی اجازت و رخصت نہ ہو۔ مثلاً زنا، قتل مسلم، قطع عضو مسلم۔ **دوم** جس کی حرمت اکراہ تکلیفی وغیرہ کی صورت میں ساقط ہو جائے اور ارتکاب حلال ہو جائے، جیسے شرب خمر و اکل میت وغیرہ۔ **سوم** جس کی حرمت کبھی ساقط نہ ہو، مگر اس میں عذر اکراہ شرعی کی بنیاد پر رخصت کا احتمال ہو، مثلاً کلمہ کفر بولنا۔ **چہارم** جس کی حرمت میں سقوط و زوال کا احتمال ہو، مگر عذر اکراہ سے ساقط نہ ہو، اگرچہ رخصت کا محتمل ہو، جیسے غیر کمال کھانا۔ کتاب المنار مع نور الانوار ص ۳۱۳، ۳۱۴ میں ہے:

والحرمات أنواع: حرمۃ لا تنكشف ولا تدخلها رخصة كالزنا بالمرأة فإنه لا يحل بعدد الاكراه فقط فهو داخل في الاكراه المحظور وقتل المسلم فإن حرمته لا تنكشف لأن دليل الرخصة خوف تلف النفس والعضو والمكره والمكره عليه في ذلك سواء فلا ينبغي للمكره أن يتلف نفس أحد أو عضوه لأجل سلامة

نفسہ أو عضوه فصار الإكراه في حكم العدم فكانه فله بلا إكراه فيحرم. وحرمة لا تحتل السقوط أصلاً
يعلم الإكراه وغيره وتفسير حلال الاستعمال فهو داخل في الإكراه الفرض كحرمة الخمر والميتة ولحم
الخنزير فإن حرمة هذه الأشياء ليست بالنقص حالة الاعتبار لا حالة الانقضاء. وحرمة لا تحتل السقوط
لكنها تحتل الرخصة كإجزاء كلمة الكفر. وحرمة لا تحتل السقوط لكنها لم تسقط بعلم الإكراه وإن
احتلت الرخصة أيضاً كتناول مال الغير فإنه حرام بالنقص يستلزم سقوط حرمة وقت الإذن ولكنها لم
تسقط بعلمه اه. ملخصاً.

اگر کوئی اقسام حرمت کی پہلی قسم سے اعلیٰ قسم ہے جس میں کسی بھی صورت میں رست قائم ہوتی ہے اس میں بھی
رست ہوتی ہے اور اس میں اگر وہ ضرورت کو ملحوظ رکھتا ہو تو یہ نہ معتبر۔ ایسا ہی دایع اعصاب میں ہے ج ۹۶ اور رد المحتار میں ۹۶
ج ۵ نیز بہار شریعت میں ۹۶ ج ۵ میں بھی ہے۔

خاتم الفقہاء حضرت علامہ ابن عابدین ثمالی علیہ رحمۃ اللہ الباری (اکراہ علی المعاصی کے اقوال کا ذکر کرتے ہوئے
فرماتے ہیں) وقسم بحرم فعله وبأنه يثبت بآنيانه كقتل مسلم أو قطع عضوه. (رد المحتار میں ۹۶ ج ۵)
تو یہ الا ايسار اور فقہاء میں ہے لا یرخص فعله أو قطع عضوه ولو أن له المقتطوع غير مكره فإن قطع
فهو آثم. (میں ۹۶ ج ۵)

رد المحتار میں ہے ولو على قتل أو زنا لا يفعل واحدا منها لأن كلا لا يصاح بالضرورة. (میں ۹۶ ج ۵)
ان جزیات بالا سے معلوم ہوا کہ کسی انسان کی جان مارنا اور اس کا کوئی عضو کسی کے لیے کاٹنا بھی کسی بھی حال
میں جائز و مباح نہیں۔ اس کی کسی وقت رخصت خواہ عادت شدہ ہو یا ضرورت مجبہ اور اگر وہ شری۔ لہذا کسی انسان
کے لیے دوسرے انسان کے اعضا میں قطع و یرج ضرورت کے دائرے سے باہر ہے۔

الجواب ۲ کسی انسان کا کتا ہوا عضو اس کے حق میں تصریحات فقہاء کے مطابق پاک ہے۔ رد المحتار میں ۱۵۲ ج ۱
میں الشاہ کے ۱۶۳ سے ہے المتفصل من الحي كمية إلا في حق صاحبه فطاهر وإن كفر. (میں ۱۵۲ ج ۱)

رد المحتار میں ہے: (وفي الحلية: لا) حيث قال: صلى وأذنه في كته أو أعادها إلى مكانه يجوز
صلاته في طاهر الرواية. اه ملخصاً. وعلة في التحس بأن ما ليس بلحم لا يحل الموت فلا يتنجس
بالموت أي والقطع في حكم الموت واستشكله في البحر. بما مر عن البدائع وقال في الحلية لا شك أنها
مما تحلها الحياة ولا تعزى عن اللحم وفي شرح المنقسي قلت: والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن و
ثباتها إنما يكون غالباً بعدو الحياة فلا يصدق أنها مما أئمن من الحي لأنها بعدو الحياة إليها صارت كأنها
لم تكن ولو فرضنا شخصاً مات لم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا. (میں ۱۵۲ ج ۱)

اس کے بعد علامہ ثمالی علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں: إن عادت الحياة إليها فهو مسلم، لكن ينبغي
الإشكال لو صلى وهي في كته مثلاً، والأحسن ما أشار إليه الشارح من الجواب بقوله: وفي الأشياء الخ،
وهو صرح في السراج عما في الحلية من جواز صلاته ولو الأذن في كته لطهارتها في حقه لأنها آمنة.
لأنه لا يعلق على ما ذكرنا من كثر ما كان في كته من الأشياء كما قلناه في السراج علاء الدين الحنفكي: المتفصل

من النبی کمنہ إلا فی حق صاحبہ فظلم و إن اکثر فأنمل۔ وفي شرح العلامة المقدسي قلت : والجواب عن الإشكال أن إعادة الأذن وإنها إنما يكون غالباً يعود الحياة إليها فلا يصدق أنها مما أئین من النبی لأنها يعود الحياة إليها صارت كأنها لم تئین ولو فرضنا شخصاً مات ثم أعيدت حياته معجزة أو كرامة لعاد طاهرًا (ص ۱۰۷ ج ۱)

سراج میں ہے: الأذن المقطوعة والسِّن المقطوعة طاهران فی حق صاحبهما و إن كانا أكثر من قدر الدرهم۔

خلاصہ الفتاویٰ میں ہے: لو قلع سنہ أو قطع اذنه لم أعادعهما أي مكنهما وصلى وسنه أو أذنه في كمة بجوز صلاته۔ (ص ۱۰۴ ج ۱)

بکرار آئی میں ہے: ذكر في التحسيس: رجل قطعت أذنه أو قطعت سنه فأعاد أذنه إلى مكنها أو سنه إلى مكنها فصلى أو صام أو أذنه أو سنه في كمة بجوز۔ (ص ۱۰۷ ج ۱)

اسی میں ہے: لكن في فتاوى قاضي خان والعلامة ولو قلع إنسان سنه أو قطع أذنه لم أعادعهما إلى مكنهما أو وصلى وسنه أو أذنه في كمة بجوز صلاته في ظلم الرواية۔

جواب ۱۳ جان بچانے یا کسی عضو کے تلف ہو جانے کی ضرورت کے پیش نظر کسی انسان کا کوئی عضو کٹا اور اسی کے بدن میں جوڑنا جائز ہے کہ اپنا عضو کر اور شرعی اور ضرورت پر کٹا اور کٹوانا جائز ہے۔ چنانچہ درالحکام میں حضرت علامہ شاہی طایفہ الرحمہ فرماتے ہیں: اكره بالقتل على قطع يد نفسه وسعه ذلك۔ (ص ۱۰۹ ج ۵)

بہار شریعت میں فقیر اعظم ہند صدر الشریعہ علیہ الرحمۃ والرضوان فرماتے ہیں: اگر بھیر کیا گیا کہ تو اپنا عضو کٹاؤ اور میں تجھے لک کر الوں گا تو اس کو ایسا کرنے کی اجازت ہے۔ (ص ۸۵ ج ۱)

نیز بہار شریعت میں ہے: بعض امراض میں مریض کو بے ہوش کرنا پڑتا ہے تاکہ گوشت کاٹا جاسکے یا ہڈی وغیرہ کو جوڑا جاسکے یا ٹم میں ڈالنے لگائے جائیں اس ضرورت سے وہ اسے بے ہوش کرنا جائز ہے۔ (ص ۱۳۷ ج ۱۶)

اور تحفۂ جمال و طرح ہوتا ہے: ایک یہ کہ جسم میں کوئی زیادتی ہو مثلاً زائد اگلی ہو یا گوشت اور کھال کے درمیان نغزوہ جیسی زیادتی ہو جس سے بد صورتی ہو تو زائد اگلی یا نغزوہ جیسی زیادتی کو کٹاؤ والا۔ **حوضہ** حصّہ انسانے جمال کے لیے ایک جگہ سے منقطع ہو کر دوسری جگہ جوڑنا۔ یہ صورت اس وقت جائز ہے جب کہ اس کے کاٹنے سے ہلاکت اور جان ہانا غالب نہ ہو، تعین الحقائق میں ہے: الأصل أن إحصال الأثم إلى الحيوان لا يجوز شرعاً إلا لمصالح تعود عليه۔ (ص ۲۲۷ ج ۶)

فتاویٰ عالمگیری میں ہے: إذا أراد الرجل أن يقطع إصبعاً راتلاً أو شيئاً آخر قال نصير حبه الله تعالى : إن كان الغالب على من قطع مثل ذلك الهلاك فإنه لا يفعل، وإن كان الغالب هو النجاة فهو في سعة من ذلك ومن له سعة راتلاً يريد قطعها إن كان الغالب الهلاك فلا يفعل، وإلا فلا بأس به۔ کذا فی حرزۃ المفصّل۔ (ص ۱۵۰ ج ۴)

ظاہر ہے کہ زائد اگلی یا کوئی اور عضو یا حصہ کا کٹنا اور گوشت اور کھال کے درمیان نغزوہ جیسی زیادتی کا کٹنا انکسارے جمال اور افزائش حسن و آرائش کے لیے ہی ہے، لہذا معلوم ہوا کہ تحفۂ جمال کے لیے جب ہلاکت غالب نہ ہو اعضا میں قطع و بچ

جائز ہے کیوں کہ بد صورتی پیدا کرنے والے زائد عضو کو کاٹنا ہے۔ اور دوسری صورت نا جائز کہ محض جمال و افزائش حسن کے لیے صحیح و درست عضو کو کاٹنا مانت میں ہے ضرورت شرعی تصرف ہے۔ سارے اعضا امانت ہیں۔

ارشاد باری ہے: **إِنَّ الشَّمْعَ وَ النَّصْرَ وَ الْقَوَادِحَ كُلَّيْهَا لَوْلَيْكَ تَحَنُّنٌ عَنْهُ مَسْئُولًا**۔ (سورۃ الاسراء - ۱۷، ۱۸، ۱۹) اور تحفظ جمال ضرورت نہیں زینت ہے اور زینت کے لیے اعضا میں قطع و برید درست نہیں، یہی وجہ ہے کہ چھوٹے بچوں کے کان میں سوراخ کرنا جائز نہیں جب کہ بچوں کے کان میں سوراخ کرنا جائز کہ ضرورت ہے۔ در مختار ص ۲۹۸، ج ۵، اور ہندو یہ ص ۱۱۳، ج ۳ میں ہے:

ولا يامس بشف السوان كذا في الطهيرة ولا يامس بشف الأظفار من البنات لأنهم كانوا يفعلون ذلك في زمان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من غير تكبر كذا في الكبرى۔ نیز اس میں ایذا سے مسلم ہے جو بلا وجہ شرعی حرام قطعی۔ قال الله تعالى: **وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ إِهْ**۔ خلاصہ کلام یہ کہ جان یا عضو کو ہلاکت سے بچانے کی ضرورت سے کسی انسان کا کوئی عضو ایک جگہ سے کاٹ کر دوسری جگہ جوڑنا مطاعاً جائز مگر تحفظ جمال کے لیے صورت اولیٰ میں جائز صورت ثانیہ میں نا جائز ہے۔

الجواب (۳) مشروط نہیں، ورنہ جب مریض اضطراب کی حالت میں پایا جائے اور حاکم سے اجازت کی فرصت نہ ہو تو ڈاکٹر خود علاج کرنے کا مختار نہ ہوتا۔ واللہ تعالیٰ اعلم بالصواب۔



نتیجہات بار دوم: مقالہ - ۵ از: مولانا محمد ابوالحسن قادری مصباحی، استاذ جامعہ امجدیہ رضویہ، گھوئی، ممبو

الجواب (۲) ایک انسان کا عضو دوسرے انسان میں لگانا، یوں ہی صحیح و سالم انسان کے اعضا میں قطع و برید نا جائز و حرام ہے، اس لیے کہ یہ دونوں امر دائرہ ضرورت سے خارج ہیں۔ رد المحتار ص ۹۲، ج ۵ میں ہے: قسم بھرم فعلہ و ہائم بالہاتھ کقتل مسلم أو قطع عضو منہ۔

الجواب (۳) اپنا کوئی عضو بذریعہ آپریشن کٹوا کر دوسرے کو بہہ کرنا یا خیرات کرنا یا فروخت کرنا، اسی طرح اپنے کسی عزیز کے کسی عضو کو اپنی رضا یا اس کی سابق اجازت سے کٹوا کر بہہ یا بیع و خیرات کرنا حکم سابق رکھتا ہے۔ مگر مسلمان کو بہہ اور عطیہ کے طور پر اس وقت لینا جائز ہونا چاہیے جب کہ اس کو ضرورت شرعیہ تحقیق ہو اور غیر ذی و مستامن کا فرط طیب خاطر و برضا سے لقمی دے، جیسا کہ اشباہ کے درج ذیل جزئیہ میں انسانی گوشت کے مقابلہ و شکار کے لیے لفظ اولیٰ کے استعمال سے مفہوم ہوتا ہے۔ ولو اضطرو عندہ صید و مال الغیر فالصید اولیٰ و کذا الصيد اولیٰ من لحم الإنسان۔ (ص ۱۱۳)

الجواب (۴) کسی انسان کا کوئی عضو اسی کے بدن سے جدا کرنا، پھر دوسری جگہ جوڑنا اس وقت جائز ہے جب کہ ایمان کرنے سے اس کی جان جانے اور عضو کے تلف ہونے کا اندیشہ ہو۔ اور ایسے ہی اس زائد عضو کو کاٹنا (جب کہ جان جانے کا خطرہ ہو) جس سے بد صورتی ہو رہی ہو۔ رد المحتار ص ۹۲، ج ۵ میں ہے: **أكبره بالقتل علی قطع بد نفسه وسعه ذلك**۔



نتیجہات بار دوم: مقالہ ۶۔

از: مولانا غلام علی مصباحی، استاذ جامعہ اشرفیہ مبارک پور

الجواب (۱)

مسلم میت کا عضو لے کر لگانا جائز نہیں، کیوں کہ یہ تحریم انسانی و شرافت بشری کے خلاف ہے۔ حدیث پاک میں فرمایا گیا: اذی المومن فی ممانہ کاذبہ فی حیاته۔ (مصنف ابن ابی شیبہ، الجند ج ۳، ص ۲۶۷) ظاہر ہے کہ مسلم میت کا عضو لے کر کسی انسان کے بدن میں لگانا بغیر ضرورت ممکن نہیں و الضرر لا یزال بالضرر۔ علاوہ ازیں مسلم میت کا عضو کسی کے جسم میں لگانا نہ تکلیف و لہانت سے خالی نہیں۔ شرع سیر کبیر میں ہے: والادمی محترم بعد مولہ علی ما کان علیہ فی حیاته فکما لا یجوز التلوی بشیء من الادمی الحی اکثر ائمالہ فکذلک لا یجوز التلوی بعظم الميتہ۔ (ص ۹۰، ج ۱)

فقہائے کرام نے میت کے جسم میں قطع و زید کی اجازت زدہ انسان کی جان بچانے کی ضرورت کے لیے دی ہے، لیکن اس سے اتفاق کی اجازت نہیں دی ہے۔ جیسا کہ قادی ہاشمیری میں ہے:

امراہ حاملہ ماتت و علم ان ما فی بطنها حی فوائہ یشق بطنها من الشق الأيسر و کذلک اذا کان اکثر ارجلہا حی یشق بطنها۔ (ص ۱۱۴، ج ۱، کتاب الکراعیہ)

ایک اور مقام پر ہے: قال محمد رحمہ اللہ تعالیٰ: ولا بأس بالتلوی بالعضم اذا کان عظم شاة أو بقرة أو غیرہ لوطرس أو غیرہ من اللوات إلا عظم الحزیر و الادمی فوائہ یکرہ التلوی بہما۔ (ص ۳۵۴، ج ۵، کتاب الکراعیہ)

دار حرمت پر مذہب صحیح میں تحریم ہے۔ جیسا کہ قادی ہاشمیری میں ہے: ان شعر الادمی لا یطبع بہ (کرنا لادمی۔ قبل: الانتفاع بأجزاء الادمی للنجاسة۔ قبل: للکرامة وهو الصحيح۔ (ص ۳۵۴، ج ۵، کتاب الکراعیہ)

انکار اراقی میں ہے: (شعر الانسان و الانتفاع بہ) أي لم یجز یبعہ و الانتفاع بہ لأن الادمی مکرم غیر مبتذل فلا یجوز أن یکون شیء من أجزائه مواءاً مبتذلاً۔ (ص ۱۳۳، ج ۶، باب البیع الفاسد)

حاصل یہ کہ اگر انضراری حالت محقق بھی ہو، پھر بھی مسلم میت کے جسم میں قطع و زید اس کے اعضا سے اتفاق کے لیے ناجائز ہے۔ اس مقام پر یہ کہنا کہ اعضا سے میت مسلم سے بیج نہ کاری نہ کرنے میں ایک عضو محترم کا ضائع ہونا لازم آئے گا اور عضو محترم کی ضیاع سے مخالفت ضروری ہے، اس لیے بیج نہ کاری جائز ہونی چاہیے۔ محل نظر ہے، اس لیے کہ فقہائے کرام

نے اس کا اصرار نہ فرمایا بلکہ انسان کی تحریم و تحریف کو مد احریم قرار دیا، اس لیے ایک امر مباح کے لیے انسان کی لہانت شرعاً روا نہ ہوگی اور یہ لہانت بیج نہ کاری کا جزا یقیناً ہے۔



نتیجہات بار دوم: مقالہ ۷۔

از: مولانا اختر حسین، استاذ دارالعلوم علیہ پور، مقد اشافی ہستی

الجواب (۱)

اپنے جسم کے کسی عضو کو کاٹ کر اپنے ہی جسم کے کسی دوسرے حصے پر لگانا جان بچانے کے لیے یا کسی عضو کو بچانے یا اسے قابل مصلحت بنانے یا ممال مقصود کی بحالی کے لیے جو تمام صورتوں میں جائز ہے۔ تمام مقالات میں واکل مرقوم ہیں۔ دو دلیلیں پیش ہیں۔ دو حکم میں ہے:

واختلف في اذنيه ، ففي البدائع نجسة ، وفي الخانية : لا . وفي الأشباه : المنفصل من الحي كميته
إلا في حق صاحبه فطاهر ، وإن كثر .

البحر الرائق مسائل شتى میں ہے: أن إيصال الألف إلى الحيوان لا يجوز شرعاً إلا لمصالح تعود عليه .
(ص ۴۶۵، ج ۷، مسائل شتى من كتاب المختنى)

الجواب [۲] کسی عضو انسانی کے بے کار ہو جانے کی صورت میں کسی حیوان کا عضو اگر اس کے لیے کارآمد ہو سکتا
ہے تو حلال جانور کو بعد ذبح اور اس سے کام نہ چلنے کی صورت میں سوائے خنزیر کے دوسرے غیر حلال جانور کو بعد ذبح لگا سکتے ہیں اور
اگر اس سے کام نہ چل سکے تو غیر مذبوح کا عضو بھی لگا سکتے ہیں کہ وہ مضطر کے حکم میں ہے۔

الجواب [۳] مسلم میت کا عضو لے کر لگانا جائز ہے یا نہیں۔ احقر کی رائے یہ ہے کہ جب مسلم زندہ کا کوئی عضو
لیٹا، دیتا، لگانا کسی حال میں جائز نہیں تو یہی حکم مسلم مردے کا بھی ہوگا، اس حدیث پاک کی روشنی میں۔ اذی المؤمن فی
مماتہ کأذی فی حیاتہ .

